Arthur
Schopenhauer



Parerga y Paralipómena II

Traducción,
introducción y notas de
Pilar López de Santa María

CLÁSICOS
DE LA CULTURA

EDITORIAL TROTTA

Parerga y paralipómena II

Arthur Schopenhauer

Traducción, introducción y notas
de Pilar López de Santa María

E D I T O R I A L   T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut



Título original: Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften II

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-8164-878-2 (obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-430-4 (volumen II)

ÍNDICE

PARERGA Y PARALIPÓMENA: ESCRITOS FILOSÓFICOS MENORES
SEGUNDO VOLUMEN

PENSAMIENTOS AISLADOS, PERO SISTEMÁTICAMENTE
ORDENADOS, ACERCA DE MÚLTIPLES OBJETOS

INTRODUCCIÓN

Pilar López de Santa María

1. *El legado final: luces y sombras*

No se puede decir que la obra escrita de Schopenhauer sea especialmente amplia, sobre todo si la comparamos con la de los filósofos coetáneos o cercanos a él en el tiempo. Una probable razón de ello —aunque no la única— estriba en la peculiar libertad de la que gozó su actividad filosófica a lo largo de toda su vida; una libertad que él describe a la perfección en el prólogo de los *Complementos* al libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, donde nos resume el espíritu y la motivación de su obra:

> No soy un escritor prolífico, ni un fabricante de compendios, ni un asalariado, ni un autor que con sus escritos busque la aprobación de un Ministerio; en suma, no soy un escritor cuya pluma esté bajo el influjo de fines personales: no aspiro más que a la verdad y escribo, como escribían los antiguos, con el único propósito de depositar en custodia mis pensamientos, a fin de que alguna vez redunden en provecho de quienes sepan reflexionar sobre ellos y apreciarlos. Precisamente por eso he escrito poco pero con cuidado y en un *amplio* periodo de tiempo[1].

La actividad filosófica de Schopenhauer fue, en efecto, plenamente libre: libre de imperativos económicos, porque tenía la vida resuelta; libre de consignas e imposiciones externas, porque no

1. *WWV* II, p. 527 [p. 513]. Las referencias a las obras de Schopenhauer siguen las mismas ediciones y el mismo procedimiento que en el primer volumen de la presente obra.

tuvo jefes; y libre también de la crítica y la aprobación del público, porque muy pronto se vio obligado a renunciar a la fama. De lo único que no permaneció libre fue de la resistencia de los editores, que veían un mal negocio en la publicación de sus libros. Pero pese a ello, y también a sus pésimos modales con Brockhaus, consiguió arreglárselas para que sus obras salieran a la luz. En definitiva, sus escritos no nacen de ningún condicionamiento externo sino de un impulso interior: el apremio de comunicar unos pensamientos que él considera valiosos y verdaderos.

En este mismo volumen vemos como Schopenhauer lanza sus invectivas contra los escritores a sueldo que escriben por escribir sin tener en realidad nada que decir, porque no han pensado nada. Para encubrir su carencia de pensamientos profundos recurren a frases ampulosas, giros retorcidos y toda clase de artificios que hacen de su discurso una hueca verborrea. Y, no satisfechos con eso, se permiten además el lujo de convertirse en correctores del lenguaje y mutilar las palabras con el fin de aparentar un estilo breve y conciso en la expresión. A ellos les advierte Schopenhauer con su peculiar acritud: «La brevedad y concisión de la expresión, mis queridos idiotas, dependen de cosas completamente distintas de la supresión de sílabas y requieren cualidades que vosotros ni tenéis ni comprendéis»[2]. Esas «cosas completamente distintas» se resumen en una: la riqueza y peso de los pensamientos, de donde nace la primera y casi suficiente condición del buen estilo: tener algo que decir[3].

Frente a tales «emborronadores de cuartillas», Schopenhauer, que se considera perteneciente al grupo de autores que escriben porque antes han pensado[4], no tiene más interés que plasmar sus pensamientos de manera inequívoca para legarlos a la posteridad. Porque, recordémoslo: es a la posteridad, y no a los contemporáneos, a donde sus obras van dirigidas. Desde este punto de vista, hay que reconocer que Schopenhauer predica con el ejemplo y practica exactamente lo contrario de lo que censura. Su actividad no conoce otro yugo que la verdad. Y porque *simplex sigillum veri*[5] (o, en versión más popular, también mencionada por él, «Lo bueno, si breve, dos veces bueno»), se muestra reacio de antemano a andarse

2. *PP* II, p. 586 [p. 563].
3. Cf. *PP* II, pp. 550-551 [p. 530].
4. Cf. *PP* II, p. 533 [p. 514].
5. «La simplicidad es el signo de lo verdadero», expresión citada en varias ocasiones por Schopenhauer.

por las ramas. Él tiene siempre claro lo que piensa y, siguiendo el lema wittgensteiniano[6], lo dice claramente: sin rodeos, sin tapujos, sin desperdiciar papel, y además con un elegante estilo literario. Y si de paso puede aprovechar para lanzar alguna andanada contra sus enemigos filosóficos, tanto mejor. Sus afirmaciones son siempre directas e inequívocas, dejando poca o ninguna duda acerca de lo que quiere decir; sus reiteraciones, siempre inevitables, no suelen ser numerosas, sobre todo teniendo en cuenta la peculiar estructura de su sistema, que no es lineal sino concéntrica: en efecto, todos los escritos tienen como punto de referencia central *El mundo como voluntad y representación*, en particular el primer volumen, por lo que las referencias cruzadas son ineludibles.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, resulta tanto más sorprendente la gran extensión de los *Parerga y paralipómena*, y más en concreto la de este segundo volumen. Nos encontramos aquí con una obra cuyo carácter complementario queda reflejado incluso en su título y que, no obstante, tiene la misma amplitud que la obra principal; ello, por no compararla con los restantes escritos, cuya extensión no supera en ningún caso las trescientas páginas. Así pues, Schopenhauer parece haber traicionado aquí su lema de brevedad y concisión. Y creo que merece la pena investigar el porqué; pues lo que en principio aparece como una cuestión irrelevante —el número de páginas— puede servir de punto de arranque para poner de manifiesto las luces y sombras de nuestro autor y las de la presente obra.

Hablando en sentido estricto, no es exagerado afirmar que Schopenhauer había dicho ya todo lo fundamental en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*. En él encontramos ya una filosofía completa, con una visión del mundo y del hombre acabada y suficientemente desarrollada. Todas las demás obras tienen un carácter eminentemente complementario, exceptuando tal vez el tratado sobre el principio de razón y los dos escritos de ética, que él da por supuestos para la comprensión de su sistema, aun cuando solo el primero es anterior a la redacción de *El mundo*. Con respecto al segundo volumen de la obra principal, baste simplemente con recordar su título: *Complementos*. El tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza* es principalmente un intento de confirmar la teoría de la voluntad de vivir por medio de los descubrimientos científicos de la época. Y las restantes obras tienen

6. «Lo que se puede decir, se puede decir con claridad», *Tractatus logico-philosophicus*, Prólogo.

ya una relación muy remota con la filosofía de nuestro autor. Esto no supone, dicho sea de una vez por todas, ningún juicio de valor acerca de esas obras complementarias, sino una simple constatación de la peculiar estructura de la obra schopenhaueriana que es, como se dijo, concéntrica.

Así pues, Schopenhauer, en lo esencial, lo había dicho todo ya a los treinta años. Pero todavía le quedaban más de cuarenta para enriquecer, desarrollar y complementar su «pensamiento único», haciendo gala de su excepcional capacidad explicativa. Fiel a su máxima de escribir poco, pero con cuidado y en mucho tiempo, dedica veinticinco años a la elaboración de los *Complementos*. No obstante, el espíritu con que escribe los *Parerga* adopta a todas luces un matiz diferente. Viendo ya cercano el final de su vida, Schopenhauer se los plantea como su obra postrera. Es su última oportunidad de comunicar sus pensamientos, de esclarecerlo todo hasta el último detalle y de expresar, para quien en un futuro quiera leerlas, las opiniones que sus contemporáneos no han querido oír. Se trata, pues, de su legado final. De ahí su prisa por no dejarse nada en el tintero (recuérdese el significado que tiene el título de la obra: lo accesorio y lo omitido) y la necesidad de anticiparse a las preguntas que sus lectores ya no le podrán formular. Si a ello se añade una cierta machaconería propia de la edad, el resultado está ahí: una obra monumental, redactada en solo seis años y de contenido muy desigual, tanto por su temática como por el juicio que sus escritos merecen.

En la introducción al primer volumen afirmaba que todos los ensayos de la obra encuentran su lugar, coherencia y sentido último dentro del pensamiento de Schopenhauer. Sigo creyendo que eso es verdad, tanto de esta obra como de las demás. De hecho, es difícil encontrar muchos filósofos cuyos escritos presenten una unidad tan sistemática y coherente como nuestro filósofo. Pero, al mismo tiempo, es frecuente que Schopenhauer intercale entre sus reflexiones filosóficas opiniones personales, juicios de valor —las más de las veces, negativos— e incluso digresiones meramente anecdóticas. Esa tendencia se va haciendo más acentuada a medida que va redactando nuevas obras o reelaborando las anteriores, y ello probablemente por dos razones: porque la edad le va quitando inhibiciones para mostrarse tal como es y porque en él va creciendo la frustración por el silenciamiento y el caso omiso de los que su pensamiento es objeto. Pues bien: es justamente en esta, la última de sus obras, donde tal carácter se pone de manifiesto en mayor medida. Podemos decir que nos encontramos aquí con dos Schopenhauer: por un lado, el Schopenhauer del idealismo transcen-

dental, de la metafísica de la voluntad y de la contemplación de las ideas; el de la ética de la compasión y la renuncia de la voluntad; el admirador de Kant, el divino Platón y la sabiduría oriental, entregado de por vida a la filosofía y firmemente convencido de su verdad, aunque ello le hiciera impopular. Ese es, por fortuna, el que aparece con mayor frecuencia. Pero en ocasiones aparece el Schopenhauer machista y misántropo, el de los insultos, las descalificaciones en bloque y los malos modales. Se trata, en suma, del Schopenhauer hombre que, a diferencia del filósofo, poco o nada nos puede enseñar.

Por lo demás, esa dualidad no se manifiesta en el primer volumen en tan alto grado como en el segundo. Aquel, en efecto, está compuesto de ensayos eminentemente filosóficos (los dos primeros) o que encuentran un fundamento en la filosofía schopenhaueriana. El ensayo «Sobre la filosofía de la universidad» es, sin duda, el más «personal» de todos; ya su tono ofensivo delata que una de sus motivaciones fundamentales fue la derrota de Schopenhauer en su contienda con Hegel y el fracaso de su actividad universitaria. Pero aun así, en él Schopenhauer va más allá de lo puramente personal en su defensa de una determinada forma de concebir la actividad filosófica. Por su parte, los ensayos sobre la intencionalidad del destino y sobre la visión de espectros se fundan, respectivamente, en la distinción entre fenómeno y cosa en sí y en la idealidad del espacio y del tiempo. Los «Aforismos» arrancan del pesimismo de Schopenhauer y su concepción de la razón práctica, y presentan una sabiduría popular que, aunque ya más alejada de presupuestos filosóficos, contiene una buena dosis de agudeza y sentido común.

El segundo volumen tiene, por el contrario, un carácter misceláneo en todos los sentidos. Además de ensayos netamente filosóficos, aunque en general ya muy marginales (los que componen aproximadamente la primera mitad), hay en él mucho de biografía intelectual, de retrato psicológico y de opiniones personales que en algunos casos Schopenhauer habría hecho mejor en no escribir. Me refiero, por ejemplo, a las afirmaciones acerca de las capacidades intelectuales y las medidas craneales de los negros; a los juicios despectivos acerca de la lengua francesa y la proclamación de la superioridad del alemán frente a todas las lenguas romances; a la machacona crítica de cualquier alteración del alemán y el excesivo purismo de las formas lingüísticas, muy alejado de comprender que, como después dirá Wittgenstein, el lenguaje es una forma de vida; al elitismo intelectual y la continua equiparación peyorativa de lo

común con lo vulgar; y me refiero, por supuesto, al escrito sobre las mujeres. Si se me permite una referencia personal, confieso que el reencuentro con ese ensayo, así como con algunas afirmaciones que hace Schopenhauer acerca de los traductores, me han impulsado en más de una ocasión a lanzar el teclado por alto y dejar que fuera otro más afín a sus opiniones quien concluyera la tarea en la que yo me había embarcado. Pero luego pensé que el hecho de que haya un puñado de mujeres que intentamos investigar con seriedad la filosofía de Schopenhauer es la mejor argumentación *ad hominem* contra la validez de sus opiniones sobre nosotras.

A pesar de todo lo dicho, nada más lejos de mi intención que hacer desistir a nadie de la lectura de estas páginas. Porque en todo caso las luces siguen siendo muchas más que las sombras; y, como ocurre en los relieves, estas contribuyen a realzar las primeras. El lector sabrá separar la paja del grano, lo anecdótico de lo esencial, y dar a cada cosa el lugar que le corresponda. Yo, por mi parte, me limitaré a repasar someramente los temas más relevantes que toca aquí Schopenhauer, soslayando lo que a mi juicio no merece ser comentado.

2. *Filosofía, ciencia e inteligencia*

«Pensamientos aislados, pero sistemáticamente ordenados, acerca de múltiples objetos» es el subtítulo que acompaña a este segundo volumen. Lo de «pensamientos aislados» y «múltiples objetos» concuerda plenamente con la realidad; lo de «sistemáticamente ordenados» es ya más discutible. Lo primero que llama la atención al examinar la distribución de los escritos es que la primera mitad (capítulos 1 al 15) está conformada por los ensayos estrictamente filosóficos, si bien el referente a la metafísica de lo bello, que pertenece también a estos, queda relegado al capítulo 19. Los restantes capítulos tocan múltiples temas, algunos enlazados con la primera parte, con un marcado predominio de los referentes a la literatura en sentido amplio o a la vida intelectual en general. El volumen concluye con algunos versos que Schopenhauer compuso a lo largo de su vida. A este respecto, he de advertir que comparto plenamente la tesis schopenhaueriana de que las poesías no se pueden traducir sino solamente recomponer. Consciente de mis nulas dotes poéticas, me he limitado a intentar reproducir con la mayor fidelidad posible su sentido sin ulteriores pretensiones y sin reivindicación alguna de valor artístico. Así como Schopenhauer hace un acto de autonegación al publicarlos, también lo hago yo, en ese sentido, al traducirlos.

Los capítulos iniciales presentan una temática predominantemente gnoseológica. El primero de ellos, dedicado a la filosofía y su método, contiene una de esas frases que llevan a reconciliarse inmediatamente con Schopenhauer, y en la que se expresa la primera condición para filosofar: tener la valentía de no guardarse ninguna pregunta en el corazón[7]. ¿Pero a quién dirige sus preguntas el filósofo? En primer lugar, a la experiencia, que constituye la base y la fuente de la que la filosofía se ha de nutrir y el objeto que ella ha de interpretar. Schopenhauer reitera aquí su crítica a quienes, como Kant, consideran la filosofía una ciencia a partir de meros conceptos. Los conceptos no tienen más contenido y significado que el que la experiencia les suministra, por lo que una filosofía construida por medio de meros conceptos será por fuerza vacía. La filosofía tiene como objeto y como problema la experiencia tomada en su conjunto, y arranca de una intuición del mundo externo e interno que, aun siendo obra de la inteligencia, no deja de conmover también el corazón. Solamente después traducirá esa visión intuitiva en claros conceptos con los que intentará desvelar el enigma del mundo.

El segundo lugar al que dirige sus preguntas el filósofo es al pensamiento. Pero no, desde luego, al pensamiento de segunda mano que se encuentra en los libros, sino al pensamiento propio y original que nace únicamente en las inteligencias dotadas para la filosofía. Pensar por sí mismo (título del breve pero excelente capítulo 22) es el requisito esencial de toda filosofía genuina. Los verdaderos filósofos son aquellos «*que piensan por sí mismos* en el doble sentido de la palabra»[8]: piensan *para* sí y no para otros, y piensan *desde* su propia espontaneidad. En el primer sentido se distinguen de los sofistas; en el segundo, de los filósofos de libros, afanados en recopilar y reproducir en expresiones gastadas lo que otros han pensado.

Pero no nos hagamos ilusiones pensando que cualquiera puede ser filósofo. La filosofía, como el arte, no se aprende; y los filósofos, igual que los poetas, solamente nacen[9]. Aquellos iluminadores del mundo y protectores del género humano que han leído directamente en el libro del mundo[10] son precisamente los genios. Al genio, uno de sus temas favoritos, dedica Schopenhauer buena

7. Cf. *PP* II, p. 4 [p. 34].
8. *PP* II, p. 530 [p. 511].
9. Cf. *PP* II, p. 8 [p. 38].
10. Cf. *PP* II, p. 522 [p. 504].

parte de sus observaciones sobre el intelecto incluidas en el capítulo tercero, uno de los más extensos del volumen. Tras unos parágrafos dedicados a los puntos de partida subjetivo y objetivo en filosofía, y a la idealidad de espacio y tiempo, Schopenhauer se adentra en la consideración del intelecto desde múltiples puntos de vista. Una de las líneas maestras que preside su consideración es la contraposición entre la vida de la inteligencia y la vida de la voluntad; o, lo que es lo mismo, entre el genio y el hombre corriente. Recordemos que el genio surge de un exceso de intelecto que permite al conocimiento emanciparse de su destino original —el servicio de la voluntad— y dedicarse a la contemplación libre y desinteresada. El intelecto es en él una fuerza liberada y liberadora, y su actividad intelectual constituye su placer y su felicidad. Por eso Schopenhauer repite con frecuencia que el genio es su propia recompensa. El hombre común, en cambio, vive siempre la vida de la voluntad, hasta el punto de que, acostumbrado a esa servidumbre de su inteligencia, incluso cuando la voluntad le da tregua su vida se consume en el simple existir. Lejos de ser una liberación, la actividad intelectual es para él una carga. De ahí que su lema sea el arreglárselas con la menor inversión posible de pensamientos[11].

Los escritos gnoseológicos se completan con dos ensayos de temática científica. En el primero de ellos, dedicado a la filosofía y la ciencia de la naturaleza, Schopenhauer hace alarde de su amplia cultura científica y va desgranando observaciones sobre los más diversos temas. La contraposición de espíritu y materia, la concepción atomista del universo físico, la naturaleza de la luz y del calor, la finalidad en la astronomía, la cosmogonía de Kant-Laplace, la autoría del sistema de la gravitación universal, la índole de la fuerza vital o la relación entre sensibilidad e irritabilidad nerviosa son solo algunos de los temas que caen bajo su pluma, con muy diversa amplitud y acierto. En todo caso, el espíritu sigue siendo el mismo que inspiró el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*: interpretar la naturaleza desde la metafísica de la voluntad y confirmar esta con aquella.

Más unidad y menor extensión presenta el segundo escrito, dedicado a la teoría de los colores. Schopenhauer lo plantea como un complemento de su tratado sobre el mismo tema, si bien no dice aquí la última palabra al respecto, ya que aún habría de publicar en 1854 la segunda edición corregida de su tratado *Sobre la visión y los colores*. El capítulo se dedica en buena medida a romper una

11. Cf. *PP* II, pp. 71-72 [p. 95].

lanza en favor de su admirado Goethe, cuya teoría de los colores, pese a ser acertada, no había conseguido desplazar a la radicalmente falsa teoría newtoniana. Sin embargo, Schopenhauer considera que la teoría de Goethe es parcial, ya que explica el fenómeno cromático solamente desde el punto de vista objetivo y físico. La de Schopenhauer, en cambio, se presenta como una teoría fisiológica de los colores que procede a explicarlos en su aspecto subjetivo, con lo que proporciona a aquella su complemento y confirmación.

3. *Metafísica y filosofía práctica*

El segundo bloque de los capítulos filosóficos está formado por escritos referentes a la metafísica y la filosofía práctica, y, por consiguiente, relacionados con los libros segundo y cuarto de *El mundo*. Una anticipación de estos escritos se encuentra ya en las breves observaciones sobre la oposición de fenómeno y cosa en sí contenidas en el capítulo cuarto. La distinción entre ambos, la contraposición entre nuestro ser aparente y nuestro ser verdadero, es la base sobre la que se desarrollan los capítulos 10 y 11, referentes al carácter indestructible de nuestro verdadero ser y a la nihilidad de la existencia, respectivamente. El primero de ellos es continuación del capítulo 41 de los *Complementos* y del § 54 de *El mundo*, y sigue las líneas fundamentales desarrolladas en ellos. Allí Schopenhauer había insistido en el carácter permanente de nuestra esencia frente a lo efímero de nuestro fenómeno individual, e intentaba demostrar lo irracional del temor a la muerte y lo absurdo de pretender una permanencia personal. Temer el tiempo en el que no existiremos —se decía allí— es como temer el tiempo en el que aún no existíamos[12]. Mas lo cierto es que el temor a la muerte no obedece a razones; es, más bien, el eco de la voluntad de vivir que constituye nuestra esencia y que, engañada por el velo de Maya, ve en el fin de su existencia individual la completa aniquilación de todo su ser. Por eso el individuo no se conforma con la permanencia de su ser en sí sino que pretende subsistir en su propia persona. Mas esa pretensión significa querer convertir en eterno e intemporal algo que por su propia naturaleza pertenece al tiempo: el fenómeno individual. A ella le dedica Schopenhauer, en clave de humor, el diálogo entre Trasímaco y Filatetes del parágrafo 141.

12. Cf. *WWV* II, pp. 532 ss. [pp. 518 ss.].

Tras la muerte seremos lo que éramos antes de nacer[13]: una esencia indestructible que por toda la eternidad se manifiesta sucesivamente en millones de individuos. El nacimiento y la muerte no son absolutos: nada de lo que muere muere para siempre y nada de lo que nace recibe un ser radicalmente nuevo[14]. Lo que muere vuelve a la fuente de la vida de la que surgió al nacer; una fuente que nunca se agota y de la que manan sin cesar nuevos seres. En ellos vivimos nosotros, ellos son nosotros; porque «por mucho que cambien las obras y máscaras en el escenario del mundo, los actores siguen siendo los mismos en todas»[15]. En ellos está nuestra verdadera realidad, y no en el breve sueño de una efímera vida individual.

En contraste directo con el carácter indestructible de nuestro ser verdadero encontramos la nihilidad de nuestra existencia fenoménica, que constituye el objeto del capítulo 11, y que va además indisolublemente ligada con el tema del capítulo siguiente: el sufrimiento del mundo. En pocas páginas presentan ambos los elementos más característicos del pesimismo schopenhaueriano: la vanidad de todos los afanes, el carácter aniquilador del tiempo que todo lo devora, la oscilación entre dolor y aburrimiento con la que ya *El mundo* describía la vida[16], la visión de la existencia como una tarea y como un error, el sufrimiento como finalidad próxima de la vida, etc. Pero todo ese pesimismo no es una pose gratuita sino la consecuencia directa de la metafísica de la voluntad schopenhaueriana. En efecto, la nihilidad de nuestra existencia no se deriva sin más de su índole fenoménica sino que es el reflejo de la nihilidad intrínseca de la voluntad. Una voluntad que es un ansia eterna y ciega, y que, ajena en sí misma al tiempo, se despliega en él para aparentar los fines de su querer. Pero es el mismo transcurrir del tiempo el que termina por delatar la vanidad de ese querer:

> El *tiempo* y la *caducidad* de todas las cosas en él y por medio de él es simplemente la forma bajo la cual se le revela a la voluntad de vivir, que en cuanto cosa en sí es imperecedera, la *nihilidad* de su afán. — El *tiempo* es aquello en virtud de lo cual a cada instante todo se nos convierte en nada entre las manos; — con lo cual pierde todo valor verdadero[17].

13. Cf. *PP* II, p. 285 [p. 284].
14. Cf. *PP* II, p. 293 [p. 291].
15. *PP* II, p. 293 [p. 291].
16. Véase, entre otros, *WWV* I, p. 368 [p. 369].
17. *PP* II, p. 301 [p. 142].

El querer de la voluntad no es solamente insaciable y vacío: es además doloroso. Así quedó establecido en aquella frase de *El mundo* que dicta de una vez por todas la sentencia sobre todo lo viviente: «Todo *querer* nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento»[18]. Si querer supone sufrir, y si nada hay que pueda aplacar el ansia de la voluntad porque nada existe fuera de ella, la consecuencia es clara: la voluntad está por naturaleza condenada al sufrimiento eterno[19]. El dolor no es, pues, un accidente de la vida sino su elemento consustancial. Porque nuestra esencia es querer, la nuestra es una vida de dolorosa necesidad que solo encontrará algunos momentos de tregua para entregarnos en manos del aburrimiento[20].

Así pues, la vida no es un regalo, sino una carga que hemos de soportar, frente a la cual la inexistencia es claramente preferible. Schopenhauer lo resume en una frase muy expresiva y frecuentemente citada: «La vida es una tarea en la que trabajar: en este sentido, *defunctus* es una bella expresión»[21]. Sin embargo, esta frase no termina de expresar adecuadamente el verdadero significado de la cuestión; pues la muerte no supone en modo alguno la conclusión de la tarea de la vida. Si el dolor y la carga derivan directamente de nuestra esencia, que es indestructible, algo fenoménico como la muerte no puede darles solución alguna. Con la muerte desaparece la individualidad, pero seguimos sufriendo en los innumerables seres que nos suceden y que son esencialmente idénticos a nosotros. Por esa misma razón, tampoco el suicidio supone una alternativa. Las argumentaciones sobre el suicidio en *El mundo como voluntad y representación* pretendían demostrar que el suicidio no solo es una acción vana, por cuanto se queda al nivel del fenómeno, sino que además constituye una enérgica afirmación de la voluntad de vivir: «El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta»[22]. Bajo estos supuestos, Schopenhauer dedica el breve capítulo decimotercero de este volumen a oponerse a quienes desde la religión condenan el

18. *WWV* I, pp. 230-231 [p. 250].
19. «El sufrimiento del mundo animal se justifica solamente porque la voluntad de vivir ha de consumir *su propia carne*, porque en el mundo del fenómeno no existe nada fuera de ella y es una voluntad hambrienta. De ahí la gradación de sus fenómenos, de los que cada uno vive a costa de otro», *PP* II, p. 342 [pp. 337-338].
20. Cf *PP* II, pp. 304-305 [p. 302].
21. *PP* II, p. 318 [p. 315].
22. *WWV* I, p. 471 [p. 461].

suicidio como un crimen execrable y a quienes desde la justicia criminal cometen el absurdo de penarlo. Para Schopenhauer solo hay una razón moral sólida en contra del suicidio: su ineficacia.

Los problemas de la cosa en sí no se resuelven con soluciones fenoménicas. Y así, el dolor y la miseria del mundo únicamente se eliminan negando directamente su fuente: la voluntad. Ese es, como sabemos, el objeto de la filosofía práctica que se desarrolla en el libro cuarto de *El mundo* y al que se dedican aquí dos capítulos: el octavo y el decimocuarto. El primero de ellos, «Sobre la ética», no solo es continuación de ese libro cuarto, sino ante todo de los dos escritos de ética que Schopenhauer dio por supuestos en aquel. Nos las vemos aquí con aquel significado moral del mundo que constituye el bajo fundamental de la filosofía de Schopenhauer y cuya negación constituye para él la verdadera perversidad del ánimo[23]. Hay que reconocer, sin embargo, que ese significado moral se presenta en la mayoría de los casos bajo la forma de la inmoralidad. Al igual que lo hiciera en su tratado *Sobre el fundamento de la moral* (en particular, en los §§ 13 y 14), Schopenhauer pone el acento en las potencias antimorales, que son de hecho las que dominan ampliamente en el estado natural del hombre, egoísta por naturaleza. A pesar de los velos que se tienden para encubrirlas, la maldad y la crueldad humanas salen a la luz a la menor ocasión, poniendo de manifiesto que el hombre es un animal salvaje no inferior al tigre o la hiena[24]. Schopenhauer cuenta a este respecto con abundantes ejemplos, a pequeña y gran escala, que hacen rebosar las actas criminales de la humanidad: el indignante maltrato a los esclavos negros en Norteamérica o el asesinato del cónyuge o los hijos con el único fin de cobrar su seguro de sepelio son solo algunos de los ejemplos que vienen a engrosar la amplia casuística que él recopila a lo largo de todas sus obras.

No obstante, entre ese océano de egoísmo y maldad surgen, de forma tan infrecuente como misteriosa, las acciones de auténtico valor moral: son las que nacen de la compasión y tienen por base el conocimiento de la identidad esencial de todos los seres más allá de sus diferencias fenoménicas. Schopenhauer nos vuelve a recordar aquí el *tat twam asi*, esa fórmula con la que los Vedas expresan la esencial identidad universal que constituye el único fundamento de la moral y marca definitivamente la superioridad de los dogmas orientales sobre los europeos[25].

23. Cf. *PP* II, p. 214 [p. 221].
24. Cf. *PP* II, p. 225 [p. 231].
25. Cf. *PP* II, pp. 233 ss. [pp. 238 ss.].

Mas hemos de recordar que el *tat twam asi* no se limita a los individuos humanos sino que se extiende a todos los seres vivos. De ahí que no pueda faltar aquí la referencia a un tema en el que Schopenhauer es pionero: la defensa de los animales. En los escritos de ética había expresado su más enérgica condena a la visión occidental de los animales, de raigambre judía, que los considera simples cosas y legitima así todo tipo de maltrato, explotación e incluso crueldad inútil, como la que se practica en las vivisecciones y en muchos otros experimentos presuntamente científicos y totalmente innecesarios. Schopenhauer clama contra una tradición en la que se incluyen cabezas tan eximias como la de Kant y que niega la existencia de deberes hacia los animales y la significación moral de nuestro comportamiento con ellos. Sin embargo, aun siendo este un tema propio de la ética, Schopenhauer lo relega al capítulo sobre la religión, donde lo utiliza para apoyar sus tesis acerca de la superioridad de las religiones orientales sobre el cristianismo[26].

Junto con la compasión como fundamento de la moral, el otro gran tema de la ética de Schopenhauer lo constituye la libertad de la voluntad. A él se dedican algunas páginas de este capítulo, para abundar en las tesis que ya habían quedado claramente expresadas en su tratado sobre el tema: la negación del *liberum arbitrium indifferentiae* y el carácter necesario de todas las acciones humanas a partir de los motivos y bajo el supuesto del carácter; una necesidad esta que Schopenhauer resumía en la fórmula escolástica *operari sequitur esse*. Sí encontramos, en cambio, algo nuevo que llama la atención: el reconocimiento más o menos explícito del conflicto entre la índole ética del carácter y su individualidad, cosa que le obliga a buscar el fundamento de esta más allá del *principium individuationis*, en patente contradicción con su idealismo transcendental:

> [...] la *individualidad* no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por lo tanto, no es del todo mero *fenómeno*, sino que arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo: pues su carácter mismo es individual. Qué profundidad alcanzan sus raíces es una de las preguntas que no me arriesgo a responder[27].

26. Cf. *PP* II, pp. 393 ss. [pp. 382 ss.].

27. *PP* II, p. 242 [p. 246]. Sobre este tema puede verse también la Introducción a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, ³2007, pp. XXV-XXVI.

El capítulo sobre la ética tiene su continuación natural en el dedicado a la doctrina del derecho y la política. La distinción entre ambas se funda en la que establece Schopenhauer en sus escritos de ética, de acuerdo con el punto de vista activo o pasivo que se adopte en la consideración de la justicia e injusticia. La doctrina del derecho —se dice allí— es un capítulo de la moral que establece las acciones que no se pueden ejercitar sin *cometer* injusticia; a partir de ahí, el Estado establece el derecho positivo, que considera esas mismas acciones como aquellas que nadie tiene por qué *sufrir*[28]. Todo ello, bajo el supuesto de que el concepto de la justicia, como el de la libertad, es meramente negativo y no significa más que la ausencia de injusticia. A partir de todos aquellos fundamentos teóricos, Schopenhauer dedica este capítulo a algunas reflexiones adicionales sobre asuntos tales como el derecho de propiedad, los sistemas de gobierno, los judíos o el sentido y finalidad del juramento.

En el libro cuarto de *El mundo* vimos como la ética es solamente un primer paso. Más allá de ella se encuentra la negación de la voluntad de vivir, el *nolle* que se opone directamente al querer del que nace todo sufrimiento. Esa negación de la voluntad, así como su afirmación, reciben la atención de Schopenhauer en el breve capítulo decimocuarto. No hay en él nada esencial que no esté contenido ya en los volúmenes del mundo, pero sí encontramos un buen número de sentencias sumamente hermosas y expresivas a la vez que profundamente pesimistas, como son usuales en Schopenhauer, en especial cuando trata de estos temas.

Los capítulos de temática filosófica se cierran con el dedicado a la religión. Este capítulo tiene una clara continuidad con el capítulo decimoséptimo de los *Complementos*, titulado «Sobre la necesidad metafísica del hombre». Allí, tras considerar los imperativos teóricos y prácticos que llevan al hombre a buscar una explicación del mundo más allá de la experiencia, Schopenhauer distinguía dos formas principales de dar satisfacción a dicha necesidad, de acuerdo con la medida de las inteligencias: las religiones y la filosofía. Esa distinción está presente aquí como tema central del diálogo entre Demófeles y Filatetes, que ocupa la mayor parte del capítulo. El primero aparece como defensor de la religión en cuanto verdadera en sentido alegórico, mientras que el segundo representa a la filosofía como verdad en sentido propio. Lo que más llama la atención aquí es la distinta valoración de las religiones en comparación con los *Complementos*. En efecto, en aquella

28. *E*, pp. 218-219 [p. 262].

obra Schopenhauer, ateo pertinaz, no dejaba de reconocer el valor de las religiones como sucedáneo de la filosofía. Ellas eran la «metafísica del pueblo» que permitía una cierta aproximación a la verdad en ropaje alegórico a quienes debido a su inteligencia o a su instrucción, o a ambas, no podían aspirar a la verdad desnuda que presenta la filosofía. Aquí, sin embargo, la orientación cambia claramente y Schopenhauer carga las tintas en el aspecto negativo de la religión. Demófeles se presenta débil y pobre de razones, insistiendo una y otra vez en que la religión es el único medio de mostrar al pueblo el elevado sentido de la existencia. En cambio, Schopenhauer hace aparecer a un Filatetes bien pertrechado de recursos dialécticos, en su intento de mostrar que en el orden teórico la religión ha sido un estorbo para la consecución de la verdad en sentido propio, a la vez que en el práctico ha originado y legitimado abusos de todo tipo. Al final el diálogo concluye, aparentemente, en tablas; pero la decisión está clara.

4. *Escritos literarios y otros* parerga

Como ya se advirtió, la segunda parte del presente volumen aborda una diversidad de temáticas alejadas de la filosofía, con la ya mencionada excepción del capítulo decimonoveno. Nos encontramos aquí con los auténticos *parerga* en el sentido que les diera el propio Schopenhauer: cuestiones accesorias que debido a sus temas no pudieron tener cabida en sus obras sistemáticas[29]. Se mezclan aquí muchas observaciones plenamente atinadas con elementos biográficos y psicológicos sin otro valor que el de ofrecernos un retrato, a veces no muy favorecedor, de nuestro filósofo. Entre las primeras mencionaría el capítulo 21, al que ya antes aludí, así como el 31, en el que se incluyen comparaciones certeras y algunas con bastante gracia, como la famosa parábola de los puercoespines. Entre las segundas llama la atención el capítulo 30, «Sobre ruido y barullo», tema al que había dedicado ya algunas observaciones en los *Complementos*[30]. Aquí Schopenhauer eleva el tono de la intolerancia dedicándose casi en exclusiva a denostar machaconamente el chasquido de látigo en las calles. Uno se pregunta qué pensaría el filósofo si se viera en medio de un atasco en la hora punta de las grandes ciudades o en un centro comercial en época de rebajas,

29. Véase la Introducción al primer volumen de la presente obra, pp. 13-14.
30. Véase *WWV* II, pp. 34 ss. [pp. 58 ss.].

por poner algún ejemplo. En todo caso, al leer este capítulo podemos explicarnos con más facilidad el caso Marquet[31].

Los capítulos centrales de esta segunda mitad (del 20 al 25) presentan una temática común y dan así a esta parte de la obra un tono y una cierta unidad. Se trata de los escritos que tienen por objeto la actividad intelectual y literaria. En el capítulo veinte vuelven a escena las quejas sobre la falta de reconocimiento del mérito auténtico y el frecuente elogio de lo malo, y sobre la batalla que libran contra el genio la falta de juicio y la envidia; vuelven, cómo no, las invectivas contra Hegel como paradigma de la falsa fama, el desprecio del elogio de los contemporáneos y la invocación a la posteridad como tribunal de los méritos verdaderos; y vuelve, como telón de fondo, el eco del dolor y la frustración de Schopenhauer ante la incomprensión de que es objeto su pensamiento.

Los capítulos 23 al 25 los dedica Schopenhauer a exponer diversas consideraciones acerca del lenguaje y la actividad literaria de su época. Como era de esperar, Schopenhauer no tiene aquí mucho que elogiar y sí una gran cantidad de cosas que atacar. La mayoría de las páginas conforman una crítica feroz y en tono insultante a los escritores alemanes de su tiempo, así como a las revistas científicas. Si tuviera que elegir lo mejor y lo peor de entre las observaciones que aquí se contienen, destacaría lo siguiente: con respecto a lo primero, la crítica que hace Schopenhauer al anonimato en las recensiones, hoy en día ya superado. Pienso que el filósofo tiene razón cuando denuncia a quienes recensionan anónimamente escritos no anónimos, y en consecuencia exige que se prohíba el anonimato bajo el lema: «¡Di tu nombre, bribón, o cállate!». Por lo que respecta a lo peor, yo señalaría sin duda la feroz crítica que hace Schopenhauer al deterioro y la mutilación del alemán por parte de los escritores de su tiempo; y ello, no tanto por el fondo (un purismo exacerbado que no admite evolución alguna de

31. Caroline Marquet era una costurera vecina de Schopenhauer en Berlín. En una ocasión se había instalado con unas amigas en el vestíbulo de la casa, que pertenecía a la vivienda de Schopenhauer, el cual la echó de allí por la fuerza. Marquet acusó a Schopenhauer de haberle causado una lesión permanente. Tras cinco años de proceso judicial, el filósofo fue condenado a pagar a Marquet una renta vitalicia. Cuando la costurera murió, veinte años después, Schopenhauer anotó en su diario: *obit anus, abit onus* [Muere la vieja, se acaba la carga]. La versión más general es que Schopenhauer la desalojó porque le molestaba con sus ruidos. Safranski, en cambio, sostiene que la razón fue que Schopenhauer estaba esperando la visita de su amante, Caroline Medon. (Véase *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 373 ss.).

las formas lingüísticas) como por la forma. Aquí todo se desarrolla a base de una pertinaz reiteración de lo mismo y de una interminable acumulación de ejemplos. Y, no contento con el texto, Schopenhauer introduce unas larguísimas notas para seguir acumulando más ejemplos. Unas páginas estas que, a mi juicio, resultan tremendamente gravosas de leer, por no hablar de traducirlas.

Creo que con lo dicho es suficiente para que el lector se haga cargo de lo que se va a encontrar en este volumen. A él le toca adentrarse en sus páginas y formarse su propio juicio, aun a sabiendas de que poco le habría importado a Schopenhauer lo que él o yo pensemos. Porque, como ya advierte en sus palabras finales:

> [...] miro contento lo que he hecho
> Siempre impertérrito por lo que otros digan[32].

5. *Sobre la traducción*

Al igual que las anteriores, la presente edición ha sido realizada a partir del original alemán de la *Jubiläumausgabe* de las obras de Schopenhauer, publicada en siete volúmenes por Brockhaus, Mannheim, 1988. En este caso la traducción corresponde al sexto volumen de la edición original. La traducción de términos filosóficos, la de citas en idiomas extranjeros, las referencias textuales, el sistema de paginación, etc., siguen las mismas pautas que utilicé en las traducciones de las restantes obras, en particular la del volumen primero de los *Parerga*. Así pues, y para evitar repeticiones innecesarias, remito a las observaciones sobre la traducción de dicho volumen, así como a los glosarios que aparecen en el mismo y en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, respectivamente.

6. *A modo de conclusión*

Con la publicación de este volumen queda completada la traducción al español de las grandes obras de Schopenhauer, que tantos años e intentos ha costado. La parte que yo he tomado en esta labor se remonta al año 1993, en el que publiqué *Los dos problemas fundamentales de la ética*, cuando las únicas traduccio-

32. *PP* II, p. 698 [p. 673].

nes completas y fiables de las que disponíamos eran la de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, de Unamuno, y la de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, de L. E. Palacios. Vinieron después la *Crítica de la filosofía kantiana* (2000), los dos volúmenes de *El mundo como voluntad y representación* (2003 y 2004) y el primer volumen de los *Parerga* (2006). En ese tiempo han aparecido nuevas traducciones de calidad de obras schopenhauerianas, en particular las ediciones de *El mundo* realizadas por Roberto Rodríguez (2003) y Montserrat Armas-Rafael José Díaz (2005). Nunca he considerado esas ediciones como rivales, sino como complementarias. Opino que es bueno, y hasta necesario, que las grandes obras de la filosofía cuenten con varias traducciones que puedan reflejar la riqueza de matices del original. Creo que todos los que hemos intervenido en el empeño de traducir a Schopenhauer a nuestro idioma podemos estar satisfechos del resultado y confiar en que servirá para fomentar la investigación sobre nuestro autor dentro del mundo hispanohablante.

Ha sido una tarea larga y trabajosa, pero gratificante. Y ahora solo me resta dar las gracias a los que de una u otra manera me han apoyado o soportado. Dentro de las instituciones quiero mencionar aquí a la Fundación Alexander von Humboldt, que subvencionó con una beca de investigación mi estancia en Mainz, ya lejana, pero que fue decisiva en mi formación filosófica y en mi dedicación a Schopenhauer. Igualmente, al Goethe Institut (antes Inter Nationes), que dentro de su programa de fomento a la traducción ha apoyado la publicación de los volúmenes que he editado. Ya a nivel más personal, reitero mi agradecimiento a todos aquellos a quienes ya se lo manifesté en otros volúmenes, y quiero añadirlo ahora a quienes, desde distintos lugares de España e Hispanoamérica, me han expresado su apoyo alentándome a continuar en el trabajo. También deseo hacer patente mi especial gratitud a los miembros de la editorial Trotta, a ninguno de los cuales conozco personalmente (ya llegará el día), por las grandes facilidades que siempre me han prestado y por haber demostrado en todo momento que son unos magníficos profesionales. En particular, a María Teresa Carpintero, con la que, tras varios años de contacto por teléfono y correo electrónico, he llegado a tener una cordial relación. Y, por último, doy las gracias a todos aquellos que, aun pudiendo hacerlo, no han estorbado mi trabajo; lo cual, tal y como están las cosas, ya es mucho.

7. *De nuevo,* in memoriam

Parece ser el sino de esta obra que cada uno de sus volúmenes tenga que estar dedicado a la memoria de un ser querido. Si la aparición del primer volumen coincidió con el fallecimiento de mi hermano Juan, ahora ha sido mi madre, Ana María Delgado Pemartín, la que nos ha dejado. Una muerte dulce y rápida ha sido el colofón de una vida larga y bien aprovechada. No solo quedamos huérfanos sus hijos sino también, en cierta medida, muchos otros a los que su corazón de madre supo acoger, escuchar y comprender. Descanse en paz.

> Con sabiduría abre su boca
> Y en su lengua está la ley de la bondad.
>
> (Proverbios 31, 26)

PARERGA
Y PARALIPÓMENA

Escritos filosóficos menores

por

Arthur Schopenhauer

Vitam impendere vero

[«Dedicar la vida a la verdad.»
Juvenal, *Sátiras*, 4, 91]

Segundo volumen

Pensamientos aislados,

pero

sistemáticamente ordenados,

acerca de múltiples objetos

Eleusis servat quod ostendat
Revisentibus

Sen. (*nat. quaest.*VII, 31)

[«Eleusis guarda misterios que
muestra a los que la visitan por segunda vez.»

Séneca, *Cuestiones naturales* VII, 30 (no 31)]

| Capítulo 1 3

SOBRE LA FILOSOFÍA Y SU MÉTODO

§ 1

La base y suelo sobre el que descansan todos nuestros conocimientos y ciencias es lo inexplicable. Así que a eso remite toda explicación a través de más o menos miembros intermedios, del mismo modo que en el mar la sonda encuentra el fondo a más o menos profundidad, pero siempre ha de terminar por alcanzarlo. Ese elemento inexplicable recae en la metafísica.

§ 2

Casi todos los hombres tienen continuamente presente que son tal y tal hombre (τις ἄνθρωπος), junto con los corolarios que de ahí resultan: en cambio, apenas se les viene a la mente que son en general un hombre (ὁ ἄνθρωπος) y cuáles son los corolarios que de ahí se siguen; y, sin embargo, eso es lo principal. Los pocos que se dedican más a la última idea que a la primera son filósofos. Pero la orientación de los demás se puede reducir a que en general nunca ven en las cosas más que lo particular e individual, no su componente universal. Únicamente los mejor dotados ven en las cosas individuales lo que tienen de universal, y ello en mayor medida cuanto mayor sea el grado de su eminencia. Esta importante diferencia penetra toda la facultad cognoscitiva de tal modo, que desciende hasta la intuición de los objetos más cotidianos; de ahí que esta sea ya distinta en la cabeza eminente y en la común. Tal captación de lo universal en el individuo que se represente en cada caso | coincide también con lo que he llamado 4

el puro sujeto involuntario del conocimiento y establecido como el correlato subjetivo de la idea platónica; porque el conocimiento solamente puede permanecer involuntario cuando está dirigido a lo universal; en cambio, en las cosas individuales se hallan los objetos del *querer*. Por eso, el conocimiento de los animales se halla estrictamente limitado a lo individual y, por consiguiente, su intelecto se mantiene exclusivamente al servicio de la voluntad. Por el contrario, aquella orientación del espíritu hacia lo universal es la condición indispensable de las auténticas producciones de la filosofía, la poesía y las artes y las ciencias en general.

Para el *intelecto al servicio de la voluntad*, es decir, en el uso práctico, no existen más que *cosas individuales*; para el intelecto que se ocupa en el arte o la ciencia, es decir, que es activo por sí mismo, solamente existen *universalidades*, géneros completos, especies, clases, *ideas* de las cosas; porque incluso el artista figurativo pretende representar en el individuo la idea, esto es, la especie. Eso se debe a que la *voluntad* no está orientada directamente más que a cosas particulares: estas constituyen sus verdaderos objetos: pues solo ellas tienen realidad empírica. En cambio, los conceptos, las clases, los géneros, únicamente pueden convertirse en sus objetos de forma muy indirecta. De ahí que el hombre rudo no tenga sentido de las verdades universales; el genio, por el contrario, pasa por alto y descuida lo individual: la dedicación forzada a lo individual en cuanto tal, como es la que constituye la materia de la vida práctica, le supone una gravosa servidumbre.

§ 3

Los dos primeros requisitos para filosofar son estos: primero, tener la valentía de no guardarse ninguna pregunta en el corazón; y, segundo, llevar a la conciencia clara todo lo que *se entiende por sí mismo*, para concebirlo como problema. Por último, para filosofar realmente, el espíritu ha de estar verdaderamente ocioso: no debe perseguir ningún fin ni, por lo tanto, estar guiado por la voluntad, sino que ha de entregarse por entero a la enseñanza que le imparten el mundo intuitivo y la propia conciencia. — Los profesores de filosofía, en cambio, están atentos a su provecho y
5 ventaja personales | y lo que a ellos conduce: ahí se encuentra su celo. Por eso no ven en absoluto tantas cosas que están claras ni reflexionan siquiera una sola vez sobre los problemas de la filosofía.

§ 4

El *poeta* presenta a la fantasía imágenes de la vida, caracteres y situaciones humanos, pone todo eso en movimiento y deja a cada cual que piense con esas imágenes hasta donde la fuerza de su espíritu alcance. Por esa razón puede contentar a hombres de las más diferentes capacidades, incluso a necios y sabios al mismo tiempo. En cambio, el *filósofo* no ofrece la vida misma de aquella forma, sino los pensamientos ya dispuestos que ha abstraído de ella, y entonces demanda a su lector que piense del mismo modo y hasta donde llega él mismo. Con ello su público se vuelve muy reducido. Según eso, el poeta es comparable a quien presenta las flores; el filósofo, al que ofrece su quintaesencia.

Otra gran ventaja que tienen las producciones poéticas frente a las filosóficas es esta: que todas las obras poéticas coexisten sin obstaculizarse, e incluso las más heterogéneas de entre ellas pueden ser disfrutadas y apreciadas por un mismo espíritu; mientras que cada sistema filosófico, apenas llegado al mundo, está ya pensando en la caída de todos sus hermanos, igual que un sultán asiático cuando llega al poder. Pues, así como en una colmena solamente *una* puede ser la reina, no puede haber más que *una* filosofía al uso. En efecto, los sistemas son de naturaleza tan insociable como las arañas, cada una de las cuales se instala sola en su tela y contempla cuántas moscas se dejan apresar en ella, sin que ninguna otra araña se le acerque más que para luchar contra ella. Así pues, mientras que las obras poéticas pastan amistosamente unas junto a otras como corderos, los animales filosóficos son feroces de nacimiento, e incluso su afán de destrucción está prioritariamente dirigido a su propia especie, al igual que ocurre con los escorpiones, las arañas y algunas larvas de insectos. Se presentan en el mundo como los hombres armados brotaban de la semilla de los dientes de dragón de Jasón[1], y hasta ahora, al igual que estos, siempre se han exterminado mutuamente. Esa batalla dura ya más | de dos mil años: ¿Surgirá alguna vez de ella 6
una victoria final y una paz duradera?

1. En el mito de Jasón y los argonautas, el rey Aetes impuso a Jasón como condición para entregarle el vellocino de oro que sembrase un campo con los dientes del dragón de Tebas, tras haber puesto el yugo a dos toros que exhalaban fuego por la nariz. Una vez que lo hizo, de la tierra arada brotó una cosecha de hombres armados con intenciones hostiles. Entonces Jasón, escondido, lanzó en medio de ellos una piedra. Los guerreros se acusaron recíprocamente de haberla lanzado y se mataron entre sí. [*N. de la T.*]

Como consecuencia de esa naturaleza esencialmente polémica, de ese *bellum omnium contra omnes*[2] de los sistemas filosóficos, es infinitamente más difícil adquirir prestigio como filósofo que como poeta. Sin embargo, la obra del poeta no consigue del lector nada más que ingresar en la serie de los escritos que le entretienen o elevan, así como una dedicación de pocas horas. En cambio, la obra del filósofo pretende revolucionar toda su forma de pensar, le exige que tome por un error todo lo que ha aprendido y creído hasta el momento en ese terreno y por perdidos el tiempo y el esfuerzo empleados, y que comience desde el principio: a lo sumo deja intactas algunas ruinas de un predecesor para poner en ellas su fundamento. A ello se añade que en cada uno que enseña un sistema ya establecido tiene un oponente de oficio, y que a veces incluso el Estado apoya a voluntad un sistema filosófico y, a través de sus poderosos medios materiales, impide que se abra paso cualquier otro. Si ahora agregamos que la magnitud del público filosófico es a la del poético lo que el número de la gente que quiere ser instruida a la que quiere ser entretenida, podremos apreciar *quibus auspiciis*[3] se presenta un filósofo. — Sin embargo, es el aplauso de los pensadores, de los elegidos entre largos lapsos de tiempo y todos los países sin diferencia de nacionalidad, el que recompensa al filósofo: la masa aprende poco a poco a honrar su nombre a base de autoridad. Conforme a ello, y debido al lento pero profundo influjo de la marcha de la filosofía sobre la de todo el género humano, desde hace milenios la historia de los filósofos va unida a la de los reyes y cuenta cien veces menos nombres que esta; de ahí que sea un gran hombre el que consigue para el suyo un lugar permanente en ella.

§ 5

El escritor filosófico es el guía, y su lector, el caminante. Si han de llegar juntos, ante todo tienen que partir juntos: es decir, el autor
7 ha de acoger a su lector en un punto de vista que con seguridad | tienen en común: pero ese no puede ser otro más que el de la conciencia empírica que nos es común a todos. Ahí, pues, le agarra fuertemente de la mano y ve como puede llegar paso a paso por el sendero montañoso hasta por encima de las nubes. Así lo ha hecho también *Kant*: parte de la conciencia común, tanto del propio yo

2. [«Guerra de todos contra todos», Hobbes, *De cive* I, 12; *Leviatán* I, 13.]
3. [Bajo qué auspicios.]

como de las otras cosas. — ¡Qué erróneo es, en cambio, pretender tomar la salida desde el punto de vista de una presunta intuición intelectual de relaciones o procesos hiperfísicos, o de una razón que percibe lo suprasensible, o de una razón absoluta que se piensa a sí misma! Pues todo eso significa partir del punto de vista de conocimientos no inmediatamente comunicables, en el que, por lo tanto, ya desde el comienzo el lector nunca sabe si está junto a su autor o a leguas de él.

§ 6

La conversación con otro acerca de las cosas es a nuestra propia meditación seria y consideración íntima de las mismas lo que una máquina a un organismo vivo. Pues solamente en la última está todo como cortado de una pieza o tocado en un tono; por eso puede alcanzar completa claridad, nitidez y verdadera conexión, e incluso unidad: en la primera, en cambio, se ensamblan piezas heterogéneas de muy diferente origen y se obtiene por la fuerza una cierta unidad de movimiento que con frecuencia se detiene de forma inesperada. En efecto, uno solo se puede comprender por completo a sí mismo; a los demás, solamente a medias: pues a lo sumo puede lograr una comunidad de los conceptos, pero no de la captación intuitiva que los fundamenta. De ahí que las verdades filosóficas profundas nunca puedan sacarse a la luz por la vía del pensamiento en común, en el diálogo. Mas este es muy útil para el ejercicio preliminar, para despertar los problemas, para ventilarlos, y más tarde para el examen, control y crítica de la solución planteada. En ese sentido se redactaron también los diálogos platónicos, y conforme a eso nacieron de su escuela la segunda y tercera academia con una creciente orientación escéptica. Como forma de comunicación | de pensamientos filosóficos, el diálogo 8
escrito no es adecuado más que cuando el objeto permite dos o más opiniones totalmente distintas y hasta opuestas, de modo que, o bien la decisión sobre ellas debe dejarse al juicio del lector, o bien todas ellas tomadas en conjunto se complementan para una completa y correcta comprensión del tema: en el primer caso se incluye también la refutación de las objeciones formuladas. Pero la forma dialógica elegida con tal propósito ha de resultar entonces verdaderamente dramática, subrayando y poniendo de relieve de forma radical la diversidad de las opiniones: tienen que ser realmente dos los que hablen. Sin ese propósito, se trata de un ocioso divertimiento, como en la mayoría de los casos.

§ 7

Ni nuestros conocimientos ni nuestra inteligencia se incrementarán nunca de manera especial comparando y discutiendo lo dicho por otros: pues eso siempre es simplemente como verter agua de un recipiente a otro. La comprensión y el conocimiento solo se pueden enriquecer realmente con la consideración propia de las cosas: porque ella es la única fuente viva que está siempre dispuesta y siempre cercana. Por consiguiente, es curioso contemplar como los que aspiran a ser filósofos están continuamente dedicados a la primera vía y parecen no conocer la otra, y como siempre están ocupados con lo que este ha dicho o aquel puede haber querido decir: de modo que, por así decirlo, dan constantes vueltas a los antiguos recipientes para ver si no ha quedado una gotita dentro, mientras que a sus pies fluye descuidada la fuente viva. Nada como esto delata tanto su incapacidad ni tilda tanto de mentira su ficticio ademán de importancia, profundidad y originalidad.

§ 8

Los que esperan convertirse en filósofos estudiando historia de la filosofía deberían más bien inferir de ella que los filósofos, exactamente igual que los poetas, solo *nacen* y, por cierto, muy raramente.

§ 9

9 |Una extraña e indigna definición de la filosofía, que no obstante incluso *Kant* ofrece, es esta: que es una ciencia *a partir de meros conceptos*. Sin embargo, el patrimonio total de los conceptos no consiste en otra cosa sino en lo que dentro de ellos se ha depositado tras haberlo desgranado y obtenido del conocimiento intuitivo, esa fuente real e inagotable de toda comprensión. Por eso, una verdadera filosofía no se puede hilar a partir de meros conceptos abstractos, sino que ha de estar fundada en la observación y la experiencia, tanto interna como externa. Tampoco se producirá nunca nada legítimo en filosofía con los intentos de combinar conceptos, como los que con tanta frecuencia se han llevado a cabo, sobre todo por parte de los sofistas de nuestra época —es decir Fichte y Schelling, pero en su forma más desafortunada Hegel—, como también por parte de Schleiermacher en la moral. Al igual que el arte y la poesía, ella ha de tener su fuente en la captación intuitiva del mundo: y por fría

que haya de mantenerse la cabeza, no puede darse una impasibilidad tal que al final el hombre entero, con su cabeza y su corazón, no entre en acción y sea hondamente conmovido. La filosofía no es un problema algebraico. Antes bien, *Vauvenargues* tiene razón al decir: *Les grandes pensées viennent du coeur*[4].

§ 10

Considerada a grandes rasgos y en conjunto, se puede concebir la filosofía de todas las épocas como un péndulo que oscila entre el *racionalismo* y el *iluminismo*; es decir, entre el uso de la fuente de conocimiento objetiva y el de la subjetiva.

El *racionalismo*, que tiene por órgano el intelecto, en su origen destinado al servicio exclusivo de la voluntad y por lo tanto orientado *hacia fuera*, se presenta primero como *dogmatismo* y en cuanto tal procede de forma totalmente *objetiva*. Luego se alterna con el *escepticismo*, y como resultado de ello se convierte al final en *criticismo*, que trata de solventar el conflicto tomando en consideración el *sujeto*: es decir, se convierte en *filosofía transcendental*. Por ella entiendo toda | filosofía que parte de la tesis de que su 10
objeto más próximo e inmediato no son las cosas sino únicamente la *conciencia* humana de las cosas, de la cual, por lo tanto, no puede en modo alguno prescindir. Los franceses la llaman, de forma bastante inexacta, *méthode psychologique*, en oposición al *méthode purement logique*, por el que entienden la filosofía ingenua que parte de objetos o de conceptos objetivamente pensados, es decir, el dogmatismo. Llegado a ese punto, el racionalismo alcanza a conocer que su órgano no abarca más que el *fenómeno*, pero no accede a la esencia última, interior y propia de las cosas.

En todos sus estadios, pero sobre todo aquí, se hace valer el *iluminismo* antitético a él, y que, orientado esencialmente *hacia dentro*, tiene por órgano la iluminación interior, la intuición intelectual, la conciencia superior, la razón que conoce inmediatamente, la conciencia de Dios, la unificación y otras cosas similares, y menosprecia el racionalismo como «luz de la naturaleza». Si se basa en una religión, se convierte en *misticismo*. Su defecto fundamental consiste en que su conocimiento *no es comunicable*; por una parte, porque para la percepción *interna* no existe ningún criterio de la identidad del objeto en sujetos diferentes;

4. [«Los grandes pensamientos proceden del corazón», *Reflexiones y máximas*, n.º 127.]

por otra, porque tal conocimiento tendría que ser comunicado mediante el lenguaje. Mas este, nacido a efectos del conocimiento intelectual orientado *hacia fuera* y a través de abstracciones realizadas a partir de él, es totalmente inadecuado para expresar los estados internos, radicalmente distintos de aquel, que son la materia del iluminismo; por eso este tenía que componer su propio lenguaje, cosa que por otra parte, debido a la primera razón, no es posible. En cuanto *no comunicable*, un conocimiento de esa clase es también indemostrable; con lo que entonces, de la mano del escepticismo, vuelve a entrar en escena el racionalismo. El *iluminismo* se puede percibir ya en algunos pasajes de *Platón*: pero de forma más clara aparece en la filosofía de los neoplatónicos, los gnósticos, Dionisio Areopagita, y también en Escoto Erígena; además, se encuentra entre los mahometanos en forma de la doctrina de los *sufistas*: en la India predomina en el Vedanta y el Mimansa: quienes de forma más clara pertenecen a él son Jakob Böhme y todos
11 los místicos cristianos. Aparece siempre | que el racionalismo ha recorrido un estadio sin alcanzar el fin: así surgió hacia el final de la filosofía escolástica y en oposición a ella, en forma de mística, sobre todo la alemana, en Tauler y en el autor de la *Teología Alemana*, entre otros; y también en la época más reciente, en oposición a la filosofía kantiana, en Jacobi y Schelling, así como en el último periodo de Fichte. — Mas la filosofía debe ser un conocimiento *comunicable*, por lo que tiene que ser racionalismo. Conforme a ello, aunque en la conclusión de la mía he apuntado al ámbito del iluminismo como algo existente, me he guardado de andar un solo paso dentro de él; en cambio, tampoco he intentado ofrecer la explicaciones últimas sobre la existencia del mundo, sino que solo he llegado hasta donde le es posible a la vía racionalista objetiva. He dejado al iluminismo su espacio libre allá donde a su manera pueda alcanzar la solución de todos los enigmas, sin que con ello me corte el camino o tenga que polemizar conmigo.

Sin embargo, con bastante frecuencia el racionalismo puede basarse en un iluminismo oculto hacia el que el filósofo dirige su mirada como hacia una brújula secreta, aun cuando él declare que guía su camino únicamente por las estrellas, es decir por los objetos que existen externa y claramente, y que solo a ellos los tiene en cuenta. Eso es lícito, puesto que él no trata de transmitir el conocimiento incomunicable sino que sus comunicaciones siguen siendo puramente objetivas y racionales. Puede que este haya sido el caso de Platón, Spinoza, Malebranche y algunos otros: a nadie le importa: pues son los secretos de sus corazones. En cambio, la

pública apelación a la intuición intelectual y la osada descripción de su contenido pretendiendo darle una validez objetiva, como ocurre en Fichte y Schelling, es algo desvergonzado y reprobable.

Por lo demás, el *iluminismo* es un intento natural, y en esa medida justificable, de fundamentar la verdad. Pues el intelecto orientado hacia *fuera*, en cuanto simple órgano para los fines de la *voluntad* y en consecuencia meramente secundario, es solamente una *parte* de
toda nuestra esencia humana: pertenece al *fenómeno*, | correspon- 12
de únicamente a él, ya que de hecho existe exclusivamente para él. ¿Qué puede entonces ser más natural sino que, cuando se fracasa con el intelecto que conoce objetivamente, se ponga en juego todo nuestro restante ser —que es también cosa en sí, es decir, ha de pertenecer a la esencia verdadera del mundo y por consiguiente llevar en sí de alguna manera la solución de todo enigma— a fin de buscar ayuda en él? Es igual que los antiguos alemanes, que se jugaban su propia persona cuando lo habían perdido todo. Mas la única forma correcta y objetivamente válida de llevar eso a cabo es captar el hecho empírico de una voluntad que se manifiesta en nuestro interior e incluso constituye su única esencia, y aplicarla para explicar el conocimiento objetivo externo, tal y como yo lo he hecho. En cambio, la vía del iluminismo no conduce a la meta debido a las razones antes indicadas.

§ 11

La simple astucia capacita para ser un escéptico, pero no un filósofo. Sin embargo, el escepticismo es en la filosofía lo que la oposición en el parlamento, siendo igual de beneficioso y hasta necesario. Se debe siempre a que la filosofía no es capaz de una evidencia como la que tiene la matemática, al igual que el hombre carece de los instintos artesanos animales que funcionan con seguridad *a priori*. Por eso, frente a todo sistema siempre se puede poner el escepticismo en el otro platillo de la balanza: mas en último término su peso resultará tan pequeño frente al otro, que no le perjudicará más de lo que a la cuadratura aritmética del círculo le perjudica el hecho de ser solo aproximativa.

Lo que uno sabe tiene doble valor cuando al mismo tiempo reconoce no saber lo que *no sabe*. Pues de ese modo lo primero queda libre de la sospecha a la que se lo expone cuando se finge saber también lo que no se sabe, como hacen, por ejemplo, los schellinguianos.

§ 12

Cada cual llama *exigencias de la razón* a ciertas proposiciones que considera verdaderas sin investigarlas y de las que cree estar tan fir-
13 memente convencido que incluso, aunque lo quisiera, no | podría llegar a verificarlas seriamente, ya que para ello tendría que ponerlas en duda de forma provisional. Tales proposiciones han llegado a alcanzar en él tan firme crédito porque cuando empezó a hablar y a pensar le fueron dictadas incesantemente y así se le inculcaron; de ahí que su costumbre de pensarlas sea tan antigua como la costumbre de pensar en general; de donde resulta que ambas no se pueden separar y hasta han sido absorbidas por su cerebro. Lo dicho aquí es tan verdadero que acreditarlo con ejemplos sería, por una parte, superfluo y, por otra, delicado.

§ 13

Ninguna visión del mundo que nazca de una objetiva concepción intuitiva de las cosas y sea desarrollada con consecuencia puede ser falsa; sino que es, en el peor de los casos, simplemente parcial: así son, por ejemplo, el completo materialismo y el idealismo absoluto, entre otros. Todos son verdaderos pero lo son a la vez, así que su verdad es meramente relativa. En efecto, toda concepción de esa clase es verdadera solo desde *un* punto de vista, al igual que una imagen representa el entorno únicamente desde *un* punto de vista. Mas si nos elevamos por encima del punto de vista de tal sistema, reconocemos la relatividad de su verdad, es decir, su parcialidad. Solamente el punto de vista más elevado, que todo lo abarca y todo lo tiene en cuenta, puede proporcionar la verdad absoluta. — Conforme a ello, es verdadero que, por ejemplo, me considere a mí mismo como un producto de la naturaleza meramente temporal, nacido y destinado a la aniquilación total —más o menos al estilo del Eclesiastés—: pero al mismo tiempo es verdad que todo lo que alguna vez fue y será soy yo, y que fuera de mí no hay nada. Igualmente estoy en la verdad si yo, a la manera de Anacreonte, establezco el supremo bien en el placer del presente: pero, al mismo tiempo, estoy en la verdad cuando reconozco la utilidad del sufrimiento así como el carácter vano y hasta pernicioso de todo placer, y concibo la muerte como la finalidad de mi existencia.

Todo eso tiene su razón en que toda visión desarrollada consecuentemente es una concepción intuitiva y objetiva de la naturaleza que se ha traducido en conceptos y ha quedado así fijada; pero la

naturaleza, es decir, lo intuitivo, nunca miente ni se contradice, ya que su esencia excluye tales cosas. Por eso, allá donde se dan la contradicción y | la mentira, allá hay pensamientos que no han surgido 14
de una concepción intuitiva — por ejemplo, en el optimismo. En cambio, una concepción intuitiva puede ser incompleta y parcial: entonces le conviene un complemento, no una refutación.

§ 14

No nos cansaremos de reprochar a la metafísica sus progresos tan exiguos en comparación con los avances tan grandes de las ciencias físicas. Ya *Voltaire* exclama: *o métaphysique! nous sommes aussi avancés que du tems des premiers Druides*[5] (*Mél. d. phil. ch.* 9). ¿Pero qué otra ciencia ha tenido siempre, como ella, un antagonista *ex officio*, un acusador fiscal comisionado, un *kings champion*[6] con toda su armadura, que ataca a los indefensos y desarmados para estorbarles constantemente? Jamás podrá mostrar sus verdaderas fuerzas y dar sus pasos de gigante mientras se le exija con amenazas que se adapte a los dogmas calculados para la capacidad tan exigua de tan gran público. Primero se nos atan las manos y luego se nos ridiculiza porque no podemos hacer nada.

Las religiones se han apoderado de la disposición metafísica del hombre, por un lado, entumeciéndola a través de una temprana inculcación de sus dogmas y, por otro, impidiendo y prohibiendo toda manifestación libre e imparcial de aquella; de modo que al hombre se le prohíbe directamente y se le impide indirectamente la libre investigación sobre los asuntos más importante e interesantes, sobre su existencia misma, a la vez que se le hace subjetivamente imposible debido a aquel entumecimiento; y de ese modo queda encadenada la más sublime de sus disposiciones.

§ 15

Para hacernos tolerantes frente a las opiniones ajenas contrarias a las nuestras, así como pacientes en las disputas, quizás no haya nada tan eficaz como recordar con cuánta frecuencia nosotros mismos

5. [«¡Oh, metafísica! Hemos avanzado tanto como en el tiempo de los primeros druidas», *Mélanges de philosophie*, cap. 9.]

6. «Defensor del rey»: en la monarquía inglesa, personaje que asistía al banquete o a la ceremonia de coronación del rey, teniendo como función defender a este en el caso eventual de que alguien le disputase el derecho a la corona. En la actualidad asiste a la coronación como portador del estandarte. [*N. de la T.*]

hemos abrigado de forma sucesiva opiniones totalmente opuestas sobre el mismo objeto, y como a veces incluso en muy breve tiempo las hemos cambiado repetidamente, rechazando y volviendo a
15 aceptar, ahora una opinión, ahora su contraria, según | el objeto se nos presentara a esta o aquella luz.

Del mismo modo, para dar entrada a nuestro desacuerdo con la opinión de otro nada es más apropiado que decir: «Lo mismo pensaba yo antes; pero...».

§ 16

Una doctrina errónea, bien haya surgido de una falsa opinión o de una mala intención, está calculada solamente para especiales circunstancias y, por consiguiente, para un tiempo determinado; únicamente la verdad lo está para todo tiempo, aun cuando pueda ser transitoriamente ignorada o asfixiada. Pues, tan pronto como llega un poco de luz de dentro o un poco de aire de fuera, se presenta alguien a anunciarla o defenderla. En efecto, dado que ella no ha nacido de ninguna intención partidista, en todas las épocas cualquier cabeza preeminente se convierte en su defensora. Pues se asemeja al magneto, que siempre y en todas partes señala a un punto del mundo absolutamente determinado; la doctrina errónea, por el contrario, a una estatua que apunta con una mano hacia otra estatua, una vez separada de la cual ha perdido todo significado.

§ 17

Lo que en mayor medida se opone al descubrimiento de la verdad no es la falsa apariencia nacida de las cosas y conducente al error, ni tampoco directamente la debilidad del entendimiento, sino la opinión preconcebida, el prejuicio, que como un pseudo-*apriori* se opone a la verdad y se asemeja entonces a un viento adverso que empuja el barco en contra de la única dirección en la que hay tierra; de modo que el timón y la vela actúan en vano.

§ 18

Los versos de Goethe en el *Fausto*:

> Lo que has heredado de tu padre
> Conquístalo a fin de poseerlo[7].

7. [*Fausto* I, 682, «Víspera de Pascua».]

los comento de la siguiente manera. Averiguar lo que han descubierto los pensadores anteriores a nosotros empleando nuestros propios medios, con independencia de ellos y antes de llegar a aprenderlo, | es de gran valor y utilidad. Pues lo pensado por uno 16
mismo se comprende más a fondo que lo aprendido; y cuando luego se encuentra en aquellos pensadores anteriores, recibe de improviso una sólida confirmación que atestigua su verdad gracias a la reconocida autoridad ajena, con lo que entonces se gana seguridad y firmeza para defenderlo frente a cualquier oposición.

En cambio, cuando algo se ha descubierto primero en los libros pero luego se ha alcanzado el mismo resultado mediante la propia reflexión, nunca se sabe con certeza si eso lo ha pensado y juzgado uno mismo o si simplemente ha repetido o se ha compenetrado con aquellos pensadores anteriores. Mas eso sienta una gran diferencia con respecto a la certeza del asunto. Pues en el último caso podría ser que al final uno simplemente se hubiera equivocado junto con aquellos antecesores debido al prejuicio, al igual que el agua toma fácilmente el camino de la que le ha precedido. Cuando dos hacen un cálculo cada uno por sí mismo y llegan al mismo resultado, este es seguro; pero no cuando la cuenta de uno ha sido meramente repasada por el otro.

§ 19

Es consecuencia de la naturaleza de nuestro intelecto, nacido de la voluntad, que no podamos evitar captar el mundo como *fin* o como *medio*. Lo primero indicaría que su existencia estaría justificada por su esencia, por lo que sería preferible a su inexistencia. Pero el saber que no es más que un lugar de tormento de seres que sufren y mueren no permite mantener esa idea. Por su parte, el concebirlo como *medio* excluye la infinitud del tiempo ya transcurrido, en virtud de la cual todo fin que hubiera que alcanzar tendría que haberse alcanzado ya hace mucho. — De ahí se sigue que aquella aplicación del supuesto natural de nuestro intelecto a la totalidad de las cosas o al mundo es *trascendente*, es decir, de tal clase que vale *en* el mundo pero no *de* él; eso se explica porque surge de la naturaleza de nuestro intelecto que, como he expuesto, ha nacido al servicio de una *voluntad* individual |, esto 17
es, para la consecución de sus objetos; y por eso está calculado exclusivamente para fines y medios, así que no conoce ni concibe ninguna otra cosa.

§ 20

Cuando miramos hacia *fuera*, donde se nos presenta la inmensidad del mundo y el sinnúmero de los seres, el propio yo en cuanto mero individuo se contrae hasta la nada y parece desvanecerse. Arrastrados por esa preponderancia de la masa y el número, pensamos también que solo la filosofía orientada hacia *fuera*, es decir, la *filosofía objetiva*, puede estar en el camino correcto: tampoco a los más antiguos filósofos griegos se les ocurrió dudar de esto.

En cambio, si se mira hacia *dentro*, se descubre ante todo que cada individuo solo se interesa inmediatamente por sí mismo y hasta se preocupa más por sí que por todo lo demás en conjunto; — lo cual se debe a que solo se conoce a sí mismo inmediatamente, mientras que todo lo demás lo conoce de forma mediata. Si además añadimos que los seres conscientes y cognoscentes no son en absoluto pensables más que como individuos y los seres inconscientes solo tienen una existencia a medias, meramente mediata, entonces, toda existencia verdadera y auténtica recae en los individuos. Y si finalmente recordamos que el objeto está condicionado por el sujeto; que, por consiguiente, aquel inmenso mundo externo tiene su existencia exclusivamente en la *conciencia* de seres cognoscentes; y que, por lo tanto, está ligado a la existencia de los individuos, que son su soporte de forma tan clara que en este sentido puede ser considerado incluso una mera dotación, un accidente de la conciencia siempre individual: — si, como digo, tenemos todo eso a la vista, llegaremos a la opinión de que solamente la filosofía dirigida hacia *dentro*, que parte del sujeto como lo inmediatamente dado, es decir, la filosofía moderna a partir de Descartes, está en el recto camino, por lo que los antiguos han pasado por alto la cuestión principal. Mas la completa convicción al respecto no se obtendrá hasta que, profundizando en sí mismo, uno se haga consciente del sentimiento de originalidad que
18 habita en todo | ser cognoscente. E incluso más que eso. Cada uno, aun el hombre más insignificante, se encuentra en su conciencia simple como el más real de todos los seres y conoce necesariamente en sí mismo el verdadero centro del mundo y hasta la fuente original de toda realidad. ¿Y esa conciencia originaria ha de mentir? Su expresión más enérgica son las palabras de la Upanishad: *hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci*[8] (*Oupnekh*. I, p. 122), que supone el tránsito al ilumi-

8. [Yo soy todas esas criaturas en su totalidad, y fuera de mí no hay nada, y todo lo he creado yo.]

nismo y al misticismo. Este es, pues, el resultado de la consideración orientada hacia el interior; mientras que la dirigida hacia fuera nos hace ver un montón de cenizas como el fin de nuestra existencia[9].

§ 21

Con respecto a la *división de la filosofía*, que es de especial importancia en relación con la exposición de la misma, regiría desde mi punto de vista lo siguiente.

La filosofía tiene por objeto la experiencia; pero no, como en el caso de las demás ciencias, esta o aquella experiencia determinada, sino justamente la experiencia misma en general y en cuanto tal, según su posibilidad, su ámbito, su contenido esencial, sus elementos internos y externos, su forma y su materia. Según ello, la filosofía ha de poseer fundamentos empíricos y no se puede desarrollar a partir de puros conceptos abstractos, tal y como he expuesto detenidamente en el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 17, pp. 180-185 [3.ª ed., pp. 199-204], y he resumido brevemente más arriba, en el § 9. De la crítica indicada se sigue, además, que lo primero que ha de examinar tiene que ser el medio | en el que se le presenta la *experiencia en general*, junto con 19
la forma y naturaleza del mismo. Ese medio es la representación, el conocimiento, es decir, el intelecto. Por eso, toda filosofía ha de comenzar investigando la facultad de conocer, sus formas y leyes, como también la validez y límites de estas. Tal investigación será, en consecuencia, la *philosophia prima*. Se divide en el examen de las representaciones primarias, es decir, intuitivas —parte esta que se puede llamar *dianología* o doctrina del entendimiento— y la consideración de las representaciones secundarias, es decir, abstractas, junto con las leyes de su uso; es decir, *lógica* o doctrina de la razón. Esta parte general comprende o, más bien, representa al mismo tiempo lo que anteriormente se denominó *ontología* y se planteaba como la doctrina de las propiedades más generales y esenciales de las cosas en general y en cuanto tales; pues se consideraban cualidades de las cosas en sí mismas las que les convenían únicamente como resultado de la forma y naturaleza de nuestra

9. *Finito* e *infinito* son conceptos que solo tienen significado en relación con el espacio y el tiempo, por cuanto estos dos son *infinitos*, es decir, interminables, a la vez que divisibles hasta el infinito. Si se aplican ambos conceptos a otras cosas, deben ser tales que, llenando el espacio y el tiempo, participen a través de ellos de aquellas propiedades suyas. Así se puede apreciar cuán grande es el abuso que los filosofastros y farsantes de este siglo han cometido con aquellos conceptos.

facultad de representación, por cuanto todos los seres que con ella se han de concebir se han de presentar conforme a ella y, en consecuencia, llevan en sí mismos ciertas cualidades comunes a todos. Es comparable a cuando el color de un cristal se añade a los objetos vistos a través de él.

La filosofía en sentido estricto que resulta de tales investigaciones es entonces *metafísica*; porque no solo conoce, ordena y examina en su conexión lo existente, la naturaleza, sino que la concibe como un fenómeno dado pero de alguna manera condicionado, en el cual se presenta un ser distinto de él mismo que sería, por consiguiente, la cosa en sí. La metafísica intenta conocer esta más de cerca: los medios para ello consisten, por una parte, en unir la experiencia externa con la interna; y, por otra, en alcanzar una comprensión de la totalidad del fenómeno a través del descubrimiento de su sentido y conexión; — es comparable a la lectura de los caracteres, hasta el momento enigmáticos, de un escrito desconocido. Por esa vía llega desde el fenómeno [*Erscheinung*] a lo que *se manifiesta* [*Erscheinenden*], a lo que se esconde tras él; de ahí τὰ μετὰ τὰ φυσικά[10]. Como resultado de ello se divide en tres partes:

20 |Metafísica de la naturaleza,
Metafísica de lo bello,
Metafísica de las costumbres.

No obstante, la deducción de esa división presupone ya la metafísica. En efecto, esta demuestra que la cosa en sí, la esencia interior y última del fenómeno, es nuestra *voluntad*: de ahí que, tras examinarla tal y como se presenta en la naturaleza exterior, se investigue su manifestación en nuestro interior, inmediata y totalmente distinta; de ahí surge la metafísica de las costumbres: pero antes se toma en consideración la captación más perfecta y pura de su fenómeno externo u objetivo, consideración que nos ofrece la metafísica de lo bello.

No existe una psicología racional o doctrina del alma; porque, como Kant ha demostrado, el alma es una hipóstasis trascendente y, en cuanto tal, indemostrada e injustificada, por lo que también la oposición de «espíritu y materia» queda a cargo de los filisteos

10. «Lo que sigue a la física»: designación de la metafísica aristotélica introducida por Andrónico Rodio, que en su ordenación de los escritos aristotélicos asignó a la filosofía primera el puesto detrás de la física. [*N. de la T.*]

y hegelianos. El ser en sí del hombre no puede comprenderse más que en unión con el ser en sí de todas las cosas, es decir, del mundo. Por eso ya *Platón*, en el *Fedro* (p. 270), pone en boca de Sócrates, en sentido negativo, la siguiente pregunta: Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως[11]; (*Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas?*). Microcosmos y macrocosmos se explican mutuamente, y en lo esencial resultan ser lo mismo. Esa consideración vinculada al interior del hombre atraviesa y llena toda la metafísica en todas sus partes, así que no puede presentarse de nuevo por separado en forma de psicología. En cambio, la *antropología* puede instaurarse en cuanto ciencia empírica, si bien es en parte anatomía y fisiología, y en parte mera psicología empírica, es decir, conocimiento extraído de la observación y referente a las manifestaciones morales e intelectuales y a las peculiaridades del género humano, así como a la diversidad de las individualidades en este respecto. Sin embargo, lo más importante de todo eso lo estudian primero y lo elaboran necesariamente las tres partes de la metafísica, en cuanto su materia empírica. El resto requiere una fina
observación y una ingeniosa | inteligencia, e incluso que el examen 21
se realice desde un punto de vista algo superior, quiero decir, el de una cierta superioridad; por eso únicamente se puede disfrutar en los escritos de espíritus destacados, como fueron Teofrasto, Montaigne, Larochefoucauld, Labruyère, Helvecio, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone y Lichtenberg, entre otros; pero no se puede buscar ni soportar en los compendios de los profesores de filosofía, carentes de espíritu y por lo tanto hostiles a él.

11. [¿Acaso crees que es posible conocer convenientemente la naturaleza del alma al margen de la totalidad de la naturaleza?]

| Capítulo 2 22

SOBRE LÓGICA Y DIALÉCTICA

§ 22

Toda verdad universal es a la particular lo que el oro a la plata, en la medida en que se puede transformar en una cantidad considerable de verdades particulares que se siguen de ella, al igual que una moneda de oro puede cambiarse en calderilla. Por ejemplo: que toda la vida de las plantas es un proceso de desoxidación, mientras que la del animal es un proceso de oxidación; — o que siempre que circula una corriente eléctrica, enseguida surge una magnética que la atraviesa en ángulo recto; — o: *nulla animalia vocalia, nisi quae pulmonibus respirant*[1]; — o: *tout animal fossil est un animal perdu*[2]; — o: ningún animal ovíparo tiene diafragma; — esas son verdades universales de las que se pueden deducir muchas verdades particulares a fin de aplicarlas en la explicación de los fenómenos que se presenten, o bien para anticiparlos antes de su examen. Igual de valiosas son las verdades universales en lo moral, en lo psicológico: como de oro son aquí todas las reglas generales, todas las sentencias de la costumbre y hasta todos los refranes. Pues constituyen la quintaesencia de miles de acontecimientos que se repiten a diario y son ejemplificados, ilustrados por ellos.

§ 23

Un juicio *analítico* es simplemente un concepto desglosado; uno *sintético*, en cambio, es la formación de un nuevo concepto a partir de otros dos que estaban ya presentes en el intelecto de otro modo.

1. [No hay animales con voz que no respiren por pulmones.]
2. [Todo animal fósil es un animal desaparecido.]

Mas la conexión entre estos ha de estar entonces mediada y funda-
23 da por alguna *intuición*: según esta | sea empírica o pura *a priori*,
el juicio que de ahí surja será sintético *a posteriori* o *a priori*.

Todo juicio *analítico* contiene una tautología y todo juicio sin tautología es *sintético*. De aquí se infiere que en la exposición solo se pueden emplear juicios analíticos bajo el supuesto de que aquel al que se habla no conozca o no tenga presente el concepto del sujeto de forma tan completa como el que habla. — Además, el carácter sintético de los teoremas geométricos se puede demostrar en el hecho de que no contienen ninguna tautología: en los aritméticos eso no es tan evidente, pero también sucede. Por ejemplo, que al contar de uno a cuatro y de uno a cinco se repite la unidad tantas veces como al contar de uno a nueve no es una tautología, sino que está mediado por la intuición pura del tiempo y no se puede comprender sin ella.

§ 24

De *una* proposición no puede seguirse más de lo que se encuentra ya en ella, es decir, más de lo que ella misma enuncia para la comprensión exhaustiva de su sentido: pero de *dos* proposiciones, cuando se combinan silogísticamente en premisas, se puede seguir más de lo que se encuentra en cada una de ellas tomada individualmente; — del mismo modo que un cuerpo compuesto químicamente muestra propiedades que no corresponden a ninguno de sus componentes por sí mismo. Ahí se funda el valor del silogismo.

§ 25

Toda *demostración* es una deducción lógica de la proposición afirmada que se efectúa a partir de una ya probada y cierta, y con la ayuda de otra como segunda premisa. Aquella proposición ha de tener ella misma certeza inmediata, más exactamente, original, o bien seguirse lógicamente de una que la posea. Esas proposiciones de certeza original, es decir, no mediada por ninguna demostración, tales como las que constituyen las verdades fundamentales de todas las ciencias, han surgido al trasladar a lo pensado, a lo abstracto, lo que de alguna manera se ha captado intuitivamente. Por esa razón se llaman *evidentes*; predicado este que en realidad únicamente les conviene a ellas, y no a las proposiciones simplemente demostradas
24 que, | en cuanto *conclusiones ex praemissis*, solo se pueden llamar
lógicamente consecuentes. Esa verdad suya es, por ende, siempre

meramente mediata, deducida y derivada: no obstante, pueden ser tan ciertas como cualquier proposición de verdad inmediata: en concreto, cuando han sido correctamente deducidas de una de estas, aunque sea a través de proposiciones intermedias. E incluso en ese supuesto su verdad es con frecuencia más fácil de demostrar y de hacer comprensible a cualquiera que la de un axioma cuya verdad solo se puede conocer inmediata e intuitivamente; porque para reconocerlo faltan unas veces las condiciones objetivas, y otras, las subjetivas. Esta relación es análoga al caso en que un acero imantado por transmisión posee una fuerza de atracción, no ya igual, sino con frecuencia aún más intensa que el hierro imantado original.

Las condiciones subjetivas para conocer las proposiciones inmediatamente verdaderas constituyen lo que se denomina juicio: mas este pertenece a los privilegios de las mentes superiores, mientras que a ninguna mente sana le falta la capacidad de extraer la conclusión correcta a partir de premisas dadas. Pues la constatación de las proposiciones primordiales e inmediatamente verdaderas exige trasladar lo conocido intuitivamente al conocimiento abstracto: pero la capacidad para ello es manifiestamente limitada en las cabezas corrientes y solo se extiende a relaciones fácilmente abarcables como, por ejemplo, los axiomas de Euclides o hechos simples e inequívocos que les son manifiestos. Lo que va más allá solamente puede alcanzar su convicción por la vía de la demostración, la cual no exige más conocimiento inmediato que aquel que es expresado en la lógica por los principios de contradicción e identidad, y se repite a cada paso en las demostraciones. Todo se les ha de reducir por esa vía a las verdades más simples, las únicas que son capaces de comprender inmediatamente. Si ahí vamos de lo universal a lo particular, se trata de una deducción; si en dirección inversa, de una inducción.

En cambio, las mentes capacitadas para el juicio, pero más aún los inventores y descubridores, poseen la capacidad de pasar de lo intuido a lo abstracto o lo pensado en un grado muy superior; de modo que | esta se extiende a la comprensión de relaciones muy 25
complicadas, con lo que el ámbito de las proposiciones de verdad inmediata es para ellos incomparablemente más extenso y trata de muchas cosas de las que aquellos otros nunca pueden obtener más que una débil convicción meramente mediata. En realidad, es para estos últimos para quienes a una nueva verdad descubierta se le busca después la demostración, es decir, la reducción a verdades ya reconocidas o, en otro caso, indudables. — No obstante, existen casos en los que eso no es factible. Así, por ejemplo, yo no puedo

encontrar ninguna demostración de los seis quebrados con los que he expresado los seis colores fundamentales, y que son los únicos que abren la comprensión de la verdadera esencia específica de cada uno de ellos y así, por vez primera, explican realmente los colores al entendimiento: sin embargo, su certeza inmediata es tan grande que difícilmente una cabeza dotada de juicio dudará en serio de ellos; por eso también el profesor *Rosas*[3] de Viena se ha encargado de presentarlo como resultado de su propia investigación; — sobre ello remito a *Sobre la voluntad en la naturaleza* p. 19 [2.ª ed., p. 14].

§ 26

La *controversia*, el *disputar* sobre un objeto teórico, puede sin duda resultar muy fructífero para las dos partes implicadas, ya que corrige o confirma los pensamientos que poseen y además suscita otros nuevos. Se trata de una fricción o de una colisión de dos mentes que con frecuencia produce chispas; pero también se asemeja a la colisión de los cuerpos en que a menudo el más débil ha de sufrir con ella, mientras que el más fuerte se encuentra a sus anchas y solamente deja oír un tono de victoria. En consideración a esto se requiere que ambos disputantes estén de alguna manera a la misma altura, tanto en conocimientos como en inteligencia y habilidad. Si uno de ellos carece de los primeros, no está *au niveau*, y por ello no resulta accesible a los argumentos del otro: está, por así decirlo, fuera de la medida del duelo. Si le falta la segunda, la exasperación que por ello se despertará pronto en él le conducirá poco a poco a toda clase de fraudulencias, subterfugios y enredos en la disputa, y
26 si estos le | son puestos en evidencia, a la grosería. En consecuencia, así como en los torneos solo se admitía a los de igual condición, lo primero es que ningún hombre culto dispute con incultos: pues no puede utilizar contra ellos sus mejores argumentos, ya que les faltan los conocimientos para comprenderlos y examinarlos. Si en ese trance intenta hacérselos comprender, la mayoría de las veces fracasará. E incluso en ocasiones ellos, mediante un contra-argumento malo y burdo, parecerán tener razón a los ojos de oyentes igual de ignorantes. Por eso dice Goethe:

Nunca jamás te dejes
Inducir a discusiones:

3. Anton Rosas (1791-1855), profesor en la Universidad de Viena a partir de 1821 y autor de *Manual de oftalmología*, plagio de la teoría de los colores de Schopenhauer. [*N. de la T.*]

Los sabios caen en la ignorancia
Cuando disputan con ignorantes.

Pero todavía es peor cuando al oponente le faltan inteligencia y entendimiento, por mucho que supla esa carencia con una sincera aspiración a la verdad y la instrucción. Pues, además, pronto se siente herido en su punto más sensible, con lo que quien discuta con él enseguida se percatará de que no es ya con su intelecto con lo que se las ve, sino con la parte radical del hombre, a la que solo le importa mantener la victoria, sea *per fas* o *per nefas*[4]; por eso, su entendimiento no está entonces dirigido a nada más que a tretas, artificios y fraudes de todo tipo, una vez expulsado de los cuales recurrirá a la grosería simplemente para compensar de una u otra manera la inferioridad que siente y, según la situación y circunstancias de los disputantes, convertir la lucha de inteligencias en una lucha de cuerpos en la que ha de esperar mejores oportunidades para sí. Por consiguiente, la segunda regla es no disputar con hombres de entendimiento limitado. Ya se alcanza a ver que no quedarán muchos con los que uno pueda entrar en controversia. Y, verdaderamente, esto debería hacerse solamente con aquellos que son ya una excepción. En cambio, la gente tal y como es se suele tomar a mal que no se comparta su opinión: pero entonces debería fundar sus opiniones de tal modo que uno pudiera adherirse a ellas. En una | controversia con ellos, aun 27
cuando no se aferren a la *ultima ratio stultorum*[5] antes mencionada, uno no experimentará la mayoría de las veces más que fastidio; porque aquí no nos las veremos solo con su incapacidad intelectual, sino pronto también con su maldad moral. Esta, en efecto, se pondrá de manifiesto en la frecuente improbidad de su proceder en la disputa. Las argucias, artimañas y embrollos a los que se aferra simplemente para tener razón son tan numerosos y variados, pero también tan regularmente recurrentes, que en años pasados se convirtieron para mí en una materia propia de reflexión que se orientó hacia lo puramente formal, una vez que hube conocido que, por muy distintos que pudieran ser tanto los temas de discusión como las personas, las argucias y las tretas siempre se repetían y eran muy fáciles de reconocer. Eso me llevó a la idea de separar netamente la mera forma de tales argucias y tretas de su materia, y exhibir algo así como un exacto preparado

4. [*Per fas et nefas*: con razón o sin ella, por todos los medios.]
5. [Última razón de los tontos.]

anatómico. Así pues, reuní todos los artificios fraudulentos que tan a menudo aparecen en las disputas y expuse claramente cada uno de ellos en su esencia peculiar, ilustrándolos con ejemplos y dando a cada uno un nombre; finalmente, añadí los medios que aplicar contra ellos, algo así como las defensas para esas tretas; de ahí nació una *dialéctica erística* formal. En ella los artificios o estratagemas que acabamos de elogiar asumieron, en cuanto figuras erístico-dialécticas, el lugar que en la lógica ocupan las figuras silogísticas, y en la retórica, las figuras retóricas; con ambas tienen en común el ser en cierta medida innatas por cuanto su praxis precede a la teoría, así que para ejercitarlas no se necesita haberlas aprendido primero. Su establecimiento puramente formal sería entonces un complemento de aquella *técnica de la razón* que, compuesta por la lógica, la retórica y la dialéctica, se ha expuesto en el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 9. Dado que, hasta donde yo sé, no existe ningún otro intento de esa clase, no pude servirme ahí de ningún trabajo previo: solamente he hecho algún uso aislado de los *Tópicos* de Aristóteles y he podido utilizar para mis fines algunas de sus reglas para construir
28 (κατασκευάζειν) y | destruir (ανασκευάζειν) las afirmaciones. Plenamente conforme con esto tuvo que ser el escrito de Teofrasto, mencionado por Diógenes Laercio, Ἀγωνιστικὸν τῆς περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους θεωρίας[6], que se ha perdido junto con todos sus escritos de retórica. También Platón (*De rep.*[*ublica*] V, p. 12 Bip.[7]) menciona una ἀντιλογικὴ τέχνη que enseñaba el ἐρίζειν, al igual que la διαλεκτική enseñaba el διαλέγεσθαι[8]. De entre los libros modernos, el que más se aproxima a mi objetivo es el *Tractatus logicus singularis, in quo processus disputandi, seu officia, aeque ac vitia disputantium exhibentur*[9], Halle, 1718, del que fuera profesor de Halle, *Friedemann Schneider*; pues, en efecto, en los capítulos sobre los *vitia* pone al descubierto toda clase de fraudes erísticos. No obstante, él tiene siempre a la vista únicamente las disputaciones académicas formales: además, su tratamiento del tema es en conjunto lánguido y pobre, como suelen ser tales mercancías de Facultades, además de estar escrito en

6. [*Manual de la teoría de la disputa*, mencionado por Diógenes Laercio V, 2, 13.]
7. Véase *Parerga y Paralipómena* I, p. 446 [p. 434], nota 155. [*N. de la T.*]
8. [Técnica de la contradicción / disputar / dialéctica / dialogar.]
9. [Tratado lógico especial en el que se expone el proceso de la disputa, sus leyes, así como los vicios de los disputantes.]

un latín notablemente malo. El *Methodus disputandi* de *Joachim Lange*, aparecido un año después, es manifiestamente mejor pero no contiene nada para mis propósitos. — Sin embargo, en la revisión ahora acometida de aquel trabajo mío anterior, encuentro que no es ya acorde a mi estado de ánimo hacer un examen detallado y minucioso de los rodeos y artificios de los que se sirve la común naturaleza humana para ocultar sus carencias, así que me lo ahorro. Con todo, a fin de especificar más de cerca mi manera de tratar el asunto para aquellos que en el futuro estuvieran dispuestos a emprender algo del estilo, quisiera traer aquí a colación como pruebas algunas de tales estratagemas, pero antes, partiendo de aquel trabajo, exponer el *esbozo de la esencia de toda disputa*; porque este ofrece la estructura fundamental, algo así como el esqueleto de la controversia en general, por lo que puede ser válido como una osteología de la misma y, debido a su carácter abarcable y su claridad, bien merece aparecer aquí. Reza así:

En toda disputa, bien discurra públicamente, como en las aulas académicas y ante los tribunales, o en la simple conversación, el proceso esencial es el siguiente:

Se plantea una *tesis* y debe ser refutada: para ello existen dos *modi* y dos *vías*.

|1) Los *modi* son: *ad rem* y *ad hominem*, o *ex concessis*[10]. Solo 29
con el primero rebatimos la verdad absoluta u objetiva de la tesis, al demostrar que no concuerda con la naturaleza del asunto en cuestión. Con el otro, en cambio, invalidamos únicamente su verdad relativa, probando que contradice otras afirmaciones o concesiones del defensor de la tesis, o bien demostrando que sus argumentos son insostenibles; con ello queda sin decidir la verdad objetiva del asunto. Por ejemplo, cuando en una controversia sobre temas filosóficos o de ciencias naturales el oponente (que para eso tendría que ser inglés) se permite aducir argumentos bíblicos, podemos rebatirle con otros de la misma clase, si bien se trata de meros *argumenta ad hominem* que nada deciden en el asunto. Es como cuando se paga a alguien con los mismos billetes que se habían recibido de él. En algunos casos ese *modus procedendi* puede incluso compararse con el que se da cuando ante un tribunal el acusador emitió una falsa obligación que el acusado, por su parte, despachó con un recibo falso: sin embargo, el préstamo podía haberse producido. Pero, al igual que este último procedimiento, también la simple *argumentatio ad*

10. [Dirigidos al asunto / al oponente / bajo el supuesto de algo que se ha admitido.]

hominem tiene con frecuencia la ventaja de la brevedad, ya que en muchas ocasiones esclarecer el asunto verdaderamente y a fondo resultaría en uno y otro caso manifiestamente largo y difícil.

2) Las dos *vías* son la *directa* y la *indirecta*. La primera ataca la tesis en sus *razones*; la segunda, en sus *consecuencias*. Aquella demuestra que no es verdadera; esta, que no puede serlo. Examinémoslo más de cerca.

a) Refutando por la vía *directa*, es decir, atacando las *razones* de la tesis, o bien indicamos que estas mismas no son verdaderas, al decir: *nego majorem* o *nego minorem*[11]: en ambos casos atacamos la *materia* del razonamiento que fundamenta la tesis; o bien admitimos esas razones pero mostramos que la tesis no se sigue de ellas, así que decimos: *nego consequentiam*[12]; con ello atacamos la *forma* del razonamiento.

30 | *b*) Rebatiendo por la vía *indirecta*, es decir, atacando la tesis en sus *consecuencias* a fin de inferir a partir de la falsedad de estas su propia falsedad, en virtud de la ley *a falsitate rationati ad falsitatem rationis valet consequentia*[13], podemos servirnos de la simple *instancia* o bien de la *reducción al absurdo* [*Apagoge*[14]].

α) La *instancia*, ἐνστάσις, es un mero *exemplum in contrarium*: refuta la tesis demostrando cosas o relaciones que se comprenden en su enunciado, es decir, que se siguen de ella, pero que la hacen manifiestamente incorrecta; por lo tanto, no puede ser verdadera.

β) La *reducción al absurdo* se lleva a cabo asumiendo provisionalmente la tesis como verdadera, pero vinculándola con alguna otra proposición reconocida como verdadera e indiscutible, de tal modo que ambas se convierten en las premisas de un razonamiento cuya conclusión es, sin embargo, manifiestamente falsa, ya que contradice la naturaleza de las cosas en general, o la índole del asunto

11. [Niego la (premisa) mayor / Niego la (premisa) menor.]

12. [Niego la conclusión.]

13. [La inferencia de la falsedad de la consecuencia a la falsedad de la razón es válida.]

14. Referente a la demostración indirecta que se realiza mostrando la falsedad de su contrario. Sobre el concepto de ἀπαγωγή y su uso en Schopenhauer, véase *El mundo como voluntad y representación* II, p. 117 [p. 138], nota 2. Hay que hacer notar, sin embargo, que la distinción que aquí establece Schopenhauer entre la instancia y la ἀπαγωγή no concuerda con lo que se dice en aquel pasaje de *El mundo*, donde, a raíz de la distinción aristotélica entre ἐπαγωγή y ἀπαγωγή, se afirma que esta última «prueba la falsedad de una proposición mostrando que lo que se seguiría de ella no es verdadero, o sea, por medio de la *instantia in contrarium*». [*N. de la T.*]

en cuestión reconocida con seguridad, o bien otra afirmación del defensor de la tesis: así pues, la reducción puede, según su *modus*, ser simplemente *ad hominem* o *ad rem*. Pero si son verdades indudables, tal vez ciertas *a priori*, las que esa conclusión contradice, entonces hemos conducido al oponente incluso *ad absurdum*. En todo caso, puesto que la otra premisa añadida es de verdad indiscutible, la falsedad de la conclusión tiene que derivarse de su tesis: así pues, esta no *puede* ser verdadera.

Todo método de ataque en la disputa se podrá reducir a los procedimientos que aquí se han expuesto formalmente: así pues, estos son a la dialéctica lo que al arte de la esgrima los ataques reglados, como tercero, cuarto, etc.; — en cambio, las artimañas o estratagemas que he recopilado serían acaso comparables a las fintas y, finalmente, los insultos personales al disputar se asemejarían a lo que los maestros universitarios de esgrima llaman golpes sucios [*Sauhieben*]. Como pruebas y ejemplos de aquellas estratagemas que he reunido podrían ser oportunas aquí algunas de ellas.

Séptima estratagema: la *ampliación*. La afirmación del contrario
es llevada más allá de sus límites naturales, es decir, | tomada en 31
un sentido más amplio de lo que él pretende o incluso ha expresado, para entonces refutarla cómodamente en ese sentido.

Ejemplo: A afirma que los ingleses han superado en el arte dramático a todas las demás naciones. B plantea la aparente *instantia in contrarium*[15] de que en la música, y por lo tanto también en la ópera, sus logros han sido escasos. — De ahí se sigue, en cuanto quite a esa finta, que cuando se suscite una contradicción uno debe enseguida limitar estrictamente la afirmación emitida a las expresiones utilizadas o a su sentido más justo, restringiéndolas a los límites más estrechos que pueda. Pues cuanto más general resulta una afirmación, a más ataques se halla expuesta.

Octava estratagema: *hacer conclusiones*. Uno añade a la proposición del oponente, con frecuencia solo tácitamente, una segunda que está relacionada con ella a través del sujeto o el predicado: de esas dos premisas se extrae una conclusión falsa, la mayoría de las veces odiosa, que se atribuye al oponente.

Ejemplo: A elogia que los franceses hayan expulsado a Carlos X. B replica inmediatamente: «Así que usted quiere que expulsemos a nuestro rey». — La proposición añadida subrepticiamente como mayor es: «Todos los que expulsan a su rey son dignos de

15. [Ejemplo de lo contrario.]

elogio». — Esto puede también reducirse a la *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*[16].

Novena estratagema: la *desviación*. Cuando en el desarrollo de la disputa uno observa que está fracasando y que el contrario va a triunfar, a veces intenta prevenir esa contrariedad mediante una *mutatio controversiae*[17], es decir, desviando la discusión a otro tema, en particular a algún asunto accesorio, o en caso necesario incluso dando un salto a él. Entonces intenta introducirlo en el oponente para impugnarlo y convertirlo en tema de controversia en lugar del asunto original; de modo que el oponente ha de abandonar su triunfo inminente para volverse hacia ese tema. Mas si por desgracia uno ve que también aquí se le ofrece enseguida un poderoso contra-argumento, entonces vuelve a hacer exactamente lo mismo y salta de nuevo a otra cosa: y eso se puede repetir diez veces en
32 un cuarto de hora, | si es que el contrario no pierde la paciencia. La forma más hábil de llevar a cabo estas desviaciones estratégicas es desplazando la controversia de forma inadvertida y progresiva hacia algo afín al tema en cuestión y que en lo posible se refiera a él, pero en otro respecto. Ya menos sutil es mantener únicamente el sujeto de la tesis pero poner sobre el tapete otras relaciones suyas que no tienen nada que ver con lo que se habla; por ejemplo, cuando al hablar del budismo de los chinos se pasa a sus negocios de té. Pero si ni aun eso es factible, uno se vale de alguna expresión empleada casualmente por el oponente para vincular a ella una nueva controversia y así apartarse de la antigua: por ejemplo, el oponente se ha expresado así: «Justo aquí se halla el misterio de la cuestión»; entonces uno interviene rápidamente: «Bueno, si usted habla de misterios y mística, entonces no soy su hombre: pues por lo que a eso respecta...», etc., y así se conquista el ancho campo. Pero si ni para eso se le ofrece oportunidad, entonces ha de ponerse manos a la obra con osadía aún mayor y saltar repentinamente a un asunto totalmente ajeno, acaso diciendo: «Sí, y así afirmó usted hace poco...», etc. — De entre todas las tretas de las que se sirven los disputantes fraudulentos, la mayoría de las veces instintivamente, la desviación es en general la más apreciada y usada, y resulta casi ineludible en cuanto caen en apuros.

Así pues, yo he recopilado y desarrollado unas cuarenta estratagemas de esa clase. Pero ahora me repugna esclarecer todos

16. [Falacia que interpreta lo dicho en sentido limitado como afirmado en sentido propio.]

17. [Cambio de la controversia.]

esos refugios de la limitación y la incapacidad hermanadas con
la obstinación, la vanidad y la falta de honradez; por eso me doy
por satisfecho con estas pruebas y llamo la atención con serie-
dad tanto mayor sobre las razones antes señaladas para evitar la
disputa con gente como es la mayoría. A lo sumo se podrá inten-
tar apoyar la inteligencia de otro a través de argumentos: pero
tan pronto como se perciba obstinación en las réplicas, se debe
terminar en el acto. Pues entonces uno se volverá también falto
de honradez, y un sofisma es en lo teórico lo que un enredo en
lo práctico: mas las estratagemas de las que aquí hemos tratado
son mucho más | indignas que los sofismas. Pues en ellas la vo- 33
luntad se pone la máscara del entendimiento para desempeñar
su papel, lo cual resulta siempre horrible; y pocas cosas suscitan
tanta indignación como cuando se nota que un hombre malin-
terpreta intencionadamente. El que no admite buenas razones de
su oponente demuestra un intelecto directamente débil, o bien
tiranizado por el dominio de la propia voluntad, es decir, indi-
rectamente débil: de ahí que solo debamos seguir a alguien así
cuando acaso el cargo y la obligación lo requieran. — Pero con
todo eso, y a fin de hacer justicia a los mencionados subterfugios,
he de admitir que también nos podemos precipitar al renunciar
a nuestra opinión por un acertado argumento del contrario. En
efecto, sentimos la fuerza de un argumento así: pero no se nos
ocurren con la misma rapidez las razones en contra o lo que de
algún otro modo pudiera mantener en pie y salvar nuestra afir-
mación. Si en tal caso damos inmediatamente por perdida nuestra
tesis, puede ser que con ello traicionemos la verdad, al descubrir
después que teníamos razón pero, debido a la debilidad y falta de
confianza en nuestra causa, hemos cedido ante la primera impre-
sión. — Incluso puede que la prueba que habíamos planteado en
favor de nuestra tesis hubiera sido realmente falsa, pero que exis-
tiera otra correcta para ella. Debido a ese sentimiento ocurre que
ni siquiera la gente sincera y amante de la verdad cede fácilmente
ante un buen argumento, sino que más bien ensaya una breve
resistencia e incluso la mayoría de las veces se obstina durante
un tiempo en su tesis cuando la argumentación contraria les ha
puesto en duda su verdad. Se asemejan al general que, con la es-
peranza del levantamiento del sitio, intenta mantener durante un
tiempo una posición que sabe que no puede sostener. En efecto,
esperan que mientras se defienden con malas razones se les ocu-
rrirán las buenas, o bien se les hará clara la simple apariencia de
los argumentos del contrario. De este modo, pues, uno se verá

casi forzado a una pequeña falta de honradez en la disputa, por cuanto momentáneamente no ha de luchar tanto por la verdad
34 como por su tesis. Eso es una consecuencia de la | incertidumbre de la verdad y de la imperfección del intelecto humano. Mas enseguida surge el peligro de llegar demasiado lejos, luchar demasiado tiempo con una falsa convicción, obstinarse finalmente y, dando paso a la maldad de la naturaleza humana, defender la propia tesis *per fas et nefas*[18], es decir, también con ayuda de estratagemas fraudulentas, manteniéndola *mordicus*[19]. Que a cada cual le proteja aquí su genio bueno, a fin de que no tenga que avergonzarse después. Entretanto, el claro conocimiento de la naturaleza del asunto aquí expuesta le alecciona para instruirse a sí mismo también en este respecto.

18. Véase p. 26 [p. 55], nota 4. [*N. de la T.*]
19. [Obstinadamente.]

| Capítulo 3 35

PENSAMIENTOS CONCERNIENTES AL INTELECTO EN GENERAL Y EN TODOS LOS RESPECTOS

§ 27

Todo presunto *proceder sin supuestos* en la filosofía es una fanfarronada: pues siempre hay que tomar algo como dado para partir de ello. Esto es, en concreto, lo que significa el δός μοι ποῦ στῶ[1] que constituye la condición indispensable de toda actividad humana, también del filosofar; porque en lo intelectual no podemos flotar en el éter más que en lo corporal. Pero ese punto de partida del filosofar, eso que se toma provisionalmente como dado, ha de ser después compensado y justificado. Ese punto de partida será, bien *subjetivo*, acaso la autoconciencia, la representación, el sujeto o la voluntad; o bien *objetivo*, es decir, lo que se presenta en la conciencia de las otras cosas, como por ejemplo el mundo real, las cosas exteriores, la naturaleza, la materia, los átomos, o también un Dios o un concepto ideado a voluntad como la sustancia, el Absoluto o lo que sea. Así pues, para compensar la arbitrariedad que aquí se comete y rectificar el supuesto, se ha de cambiar después el *punto de vista* y pasar al opuesto, desde el cual se vuelve a deducir en un filosofema complementario lo que al comienzo se había tomado como dado: *sic res accendunt lumina rebus*[2].

Si, por ejemplo, partimos de lo *subjetivo*, como hicieron Berkeley, Locke y *Kant*, en el que esa forma de consideración alcanzó su

1. [Δός μοι ποῦ στῶ καὶ κινῶ τὴν γῆν: «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo», expresión de Arquímedes según *Pappus* VIII, p. 1060, ed. Hultsch.]

2. [«Así las cosas encienden luz sobre las cosas», Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas* I, 1109.]

36 cima, | entonces, y aunque esa vía posee las mayores ventajas debido a la *inmediatez* real de lo subjetivo, obtendremos una filosofía muy parcial y no del todo justificada; ello, siempre y cuando no la completemos volviendo a tomar lo deducido en ella como punto de partida en cuanto algo dado y así, desde el punto de vista opuesto, deduzcamos lo subjetivo de lo objetivo como antes dedujimos lo objetivo de lo subjetivo. Ese complemento de la filosofía kantiana creo haberlo ofrecido yo en lo principal, dentro del capítulo 22 del segundo volumen de mi obra principal, así como en *La voluntad en la naturaleza* bajo la rúbrica «Fisiología de las plantas», donde deduzco el intelecto a partir de la naturaleza externa.

Si, a la inversa, partimos de lo objetivo y tomamos muchas cosas como dadas, por ejemplo, la materia junto con las fuerzas que en ella se manifiestan, entonces pronto obtenemos la naturaleza entera; pues esa forma de consideración da lugar al puro *naturalismo*, que con mayor exactitud he denominado yo *física absoluta*. En ese caso lo dado, y por lo tanto absolutamente real consiste, tomado en general, en leyes y fuerzas naturales junto con su soporte: la materia; pero en especial, en un sinnúmero de soles que flotan libres en el espacio infinito y de planetas que giran en torno a ellos. Por consiguiente, en el resultado no hay más que esferas, unas luminosas, otras iluminadas. En la superficie de las últimas, como consecuencia de un proceso de putrefacción, se ha desarrollado la vida, que en ascenso gradual produce seres orgánicos que se presentan como individuos, los cuales tienen un comienzo y un fin temporales a través de la procreación y la muerte, conforme a las leyes naturales que rigen la fuerza vital; esas leyes, al igual que todas las demás, constituyen el orden imperante de las cosas que se mantiene de eternidad en eternidad, sin principio ni fin, y sin dar cuenta de sí. La cima de aquel ascenso la ocupa el hombre, cuya existencia también tiene un comienzo, muchos y grandes sufrimientos en su curso, pocas y exiguas alegrías, y luego, como todas las demás, un fin tras el cual es como si nunca hubiera existido. Nuestra *física absoluta* que aquí guía la consideración y desempeña el papel de la filosofía no explica
37 cómo, en virtud de aquellas | leyes naturales que subsisten y rigen de manera absoluta, *un* fenómeno siempre lleva consigo el otro, o también lo suplanta: todo sucede de forma totalmente natural y es, por lo tanto, plenamente claro e inteligible; de modo que a la totalidad del mundo así explicado se le podría aplicar una frase que *Fichte*, cuando presentaba en la cátedra sus talentos dramáticos, solía pronunciar con profunda seriedad, énfasis imponente y gesto que dejaba perplejos a los estudiantes: «Es porque es; y es como es

porque es así». En consecuencia, desde este punto de vista parece un simple capricho pretender buscar para este mundo tan claro otras explicaciones en una metafísica totalmente imaginaria sobre la que asentar a su vez una moral, la cual, al no poderse fundar en la física, tendría su único sostén en aquellas ficciones de la metafísica. En esto se basa el visible desprecio con que los físicos miran la metafísica. — Pero, pese a toda la autosuficiencia de aquel filosofar puramente *objetivo*, antes o después se hará patente, de diversas maneras y con distintas ocasiones, la parcialidad del punto de vista y la necesidad de cambiarlo; es decir, de convertir alguna vez en objeto de la investigación el sujeto cognoscente con su facultad de conocer, que es el único en el que existen todos aquellos mundos. Así por ejemplo, ya la expresión de los místicos cristianos, que llaman al intelecto humano «la *luz de la naturaleza*» y la consideran incompetente en última instancia, se basa en comprender que la validez de todos esos conocimientos es meramente relativa y condicionada, no incondicionada como la consideran nuestros actuales racionalistas; estos, justo por esa razón, desprecian los profundos misterios del cristianismo como hacen los físicos con la metafísica: por ejemplo, piensan que el dogma del pecado original es una superstición, ya que su pelagiano entendimiento casero ha averiguado felizmente que uno no tiene la culpa del pecado que otro cometió seis mil años antes. Pues el racionalista sigue confiado su *luz de la naturaleza* y cree realmente y con total seriedad que hace cuarenta o cincuenta años, antes de que su papá le engendrara en gorro de dormir y que su mamá gansa le trajera felizmente a este
mundo, | no ha sido pura y absolutamente *nada*, y entonces ha 38
surgido directamente de la nada. Así que no tiene *culpa* de nada. ¡El pecador y pecador original!

Así pues, como se dijo, por muchas vías, pero sobre todo por la inevitable vía filosófica, la especulación subsiguiente al conocimiento *objetivo* comenzará antes o después a concebir sospechas; en concreto, a comprender que toda la sabiduría que ha obtenido en dirección al lado objetivo la ha admitido a crédito del intelecto humano, que sin embargo tiene sus propias formas, funciones o formas de presentación, así que ha de estar condicionada por ellas; de donde se sigue la necesidad de cambiar aquí también el punto de vista y trocar el proceder objetivo por el subjetivo; es decir, el entendimiento, que hasta ahora, con plena confianza en sí, había edificado sin miedo su dogmatismo y con toda osadía había sentenciado *a priori* acerca del mundo y todas las cosas en él, incluso acerca de su posibilidad, ha de convertirse ahora él mismo en objeto de investigación y someter a

prueba sus poderes. Eso conduce ante todo a *Locke*; luego nos lleva a la *Crítica de la razón pura* y, finalmente, a comprender que la luz de la naturaleza está orientada exclusivamente hacia fuera y, cuando quiere inclinarse e iluminar su propio interior, no es capaz de hacerlo; es decir, no puede disipar inmediatamente la oscuridad que ahí impera, sino que únicamente puede alcanzar una noticia indirecta de su propio mecanismo y su propia naturaleza por el rodeo de la reflexión que recorrieron aquellos filósofos, y con gran dificultad. Mas con ello al intelecto le resulta claro que él está originalmente destinado a la captación de meras relaciones, la cual es suficiente para el servicio de una voluntad individual; y precisamente por eso está esencialmente orientado *hacia fuera* y aun así es una simple fuerza superficial análoga a la electricidad, es decir, no abarca más que la superficie de las cosas sin penetrar en su interior; por eso no es capaz de comprender o penetrar plenamente y a fondo en uno solo de todos aquellos seres objetivamente claros y reales, ni siquiera el más insignificante y simple; antes bien, en todos y cada uno lo principal sigue siendo un secreto para él. Pero de ese modo es entonces conducido al conocimiento más profundo que se designa con el nombre de
39 *idealismo*: | que aquel mundo objetivo y su orden, tal y como él lo capta en sus operaciones, no existe de forma incondicionada y por sí mismo sino que nace por medio de las funciones del cerebro; por eso existe únicamente en este y, en consecuencia, en esa forma no tiene más que una existencia condicionada y relativa, es decir, es un mero fenómeno [*Phänomen*], simple manifestación [*Erscheinung*]. Si hasta entonces el hombre había investigado las razones de su propia existencia bajo el supuesto de que las leyes del conocimiento, del pensamiento y de la experiencia son puramente objetivas, existen de forma absoluta en y por sí mismas, y solo en virtud de ellas existe él y todo lo demás, ahora sabe que, a la inversa, su intelecto, y por lo tanto también su existencia, es la condición de todas aquellas leyes y lo que de ellas se sigue. Entonces comprende por fin que la idealidad del espacio, el tiempo y la causalidad que ahora le resulta clara deja lugar para otro orden de cosas distinto del de la naturaleza, y se ve obligado a considerar este último como el resultado o el jeroglífico de aquel otro.

§ 28

Lo poco apropiado que es por lo regular el entendimiento humano para la reflexión filosófica se muestra, entre otras cosas, en que también ahora, después de todo lo que se ha dicho al respecto desde

Descartes, el *realismo* se sigue enfrentando confiadamente al *idealismo* con la ingenua afirmación de que los cuerpos no existen en cuanto tales solamente en nuestra representación, sino también real y verdaderamente. Mas precisamente esa realidad misma, ese modo y manera de la existencia junto con todo lo que esta contiene, es aquello de lo que afirmamos que solo existe en la *representación* y de ningún modo se puede encontrar fuera de ella; porque no es más que un cierto orden necesario del enlace de nuestras representaciones. Pese a todo lo que enseñaron anteriores idealistas, sobre todo *Berkeley*, solo con *Kant* se alcanzó una convicción bien fundada al respecto; porque él no despacha el asunto de un golpe sino que entra en detalles, separa lo apriórico y tiene siempre en cuenta el elemento empírico. Pero a quien ha llegado a comprender la idealidad del mundo, la afirmación de que este | existiría aun cuan- 40
do nadie lo representase le parecería realmente absurda, ya que enuncia una contradicción: pues su existir no consiste precisamente más que en su ser representado. Su existencia misma se encuentra en la representación del sujeto. Justamente eso quiere decir la expresión: es objeto[3]. Conforme a ello, también las religiones más nobles, más antiguas y mejores de la Tierra, es decir, el brahmanismo y el budismo, basan sus doctrinas en el *idealismo* y, por tanto, exigen incluso al pueblo que lo reconozca. En cambio, el judaísmo es una auténtica concentración y consolidación del realismo. —

En la expresión *el yo* se halla un concepto introducido subrepticiamente por *Fichte* y habilitado desde entonces. En efecto, a través de la forma sustantiva y el artículo antepuesto, lo que es esencial y absolutamente subjetivo queda aquí transformado en objeto. Pues en realidad «yo» designa lo subjetivo en cuanto tal, que por lo tanto nunca puede devenir objeto; es decir, lo cognoscente en oposición y como condición de todo lo conocido. Eso lo ha expresado la sabiduría de todos los lenguajes al no tratar la palabra «yo» como sustantivo: precisamente por eso Fichte tuvo que violentar el lenguaje para lograr su propósito. Una subrepción aún más osada de ese *Fichte* es el desvergonzado abuso que ha ejercido con la palabra *poner* [*Setzen*] y que, en vez de ser censurado y abucheado, aún hoy en día sigue siendo de uso frecuente entre casi todos los filosofastros como un recurso corriente para sofismas

3. Si yo contemplo un objeto, por ejemplo, un paisaje, e imagino que en ese momento se me cortase la cabeza, yo sé que el objeto permanecería sin cambio e imperturbable: — mas eso implica en el fondo que también yo seguiría existiendo. Esto resultará evidente a pocos, pero dicho sea para esos pocos.

y doctrinas engañosas, siguiendo su precedente y basándose en su autoridad. *Poner*, *ponere*, de donde viene *propositio*, es de antiguo una expresión puramente lógica que significa que en la conexión lógica de una disputa o de cualquier otra deliberación se asume algo de antemano, se supone, se afirma, así que se le concede provisionalmente validez lógica y verdad formal, — con lo que su
41 realidad, su verdad material y su efectividad | no son mencionadas ni decididas en absoluto y permanecen dudosas. Pero *Fichte* fue dando subrepticiamente a ese poner un significado real, aunque naturalmente oscuro y nebuloso, que los tontos admitieron y los sofistas utilizan de continuo: desde entonces, en efecto, el yo se ha puesto primero a sí mismo y luego al no-yo; poner significa lo mismo que crear, producir, en suma, poner en el mundo no se sabe cómo; y todo lo que uno quiera aceptar sin razones como existente y cargárselo a otros es justamente *puesto* y entonces está ahí, plenamente real. Ese es el método aún vigente de la llamada filosofía postkantiana, y es obra de Fichte.

§ 29

La *idealidad del tiempo* descubierta por *Kant* está en realidad contenida ya en la *ley de inercia* perteneciente a la mecánica. Pues en el fondo lo que significa es que el mero *tiempo* no es capaz de producir ninguna acción física; de ahí que por sí solo no cambie nada en el reposo o movimiento de un cuerpo. Ya de aquí se sigue que no es físicamente real sino trascendentalmente ideal, es decir, no tiene su origen en las cosas sino en el sujeto cognoscente. Si fuera inherente a las cosas en sí mismas en cuanto cualidad o accidente suyo, su *quantum*, es decir, su prolongación o brevedad, tendría que poder cambiar algo en ellas. Pero no puede hacerlo en absoluto: antes bien, el tiempo fluye sobre las cosas sin dejar en ellas la más ligera huella. Pues *eficaces* lo son únicamente las *causas* en el curso del tiempo, en modo alguno él mismo. Precisamente por eso, cuando un cuerpo se ha sustraído a todos los influjos químicos —como, por ejemplo, el mamut en el témpano del Lena, el mosquito en ámbar, un metal noble en aire completamente seco, antigüedades egipcias (incluso pelucas) en sepulcros de roca secos— nada cambia en él durante milenios. La misma ineficacia absoluta del tiempo es, pues, la que aparece en la mecánica como ley de inercia. Una vez que un cuerpo ha asumido un movimiento, ningún tiempo es capaz de quitárselo o disminuirlo: es absolutamente infinito mientras no haya causas físicas que actúen contra él, del mismo modo que un cuerpo

en reposo permanece eternamente quieto si no | concurren causas físicas que lo pongan en movimiento. Así pues, ya de aquí se sigue que el tiempo es algo que no afecta a los cuerpos y que incluso uno y otros son de naturaleza heterogénea, por cuanto aquella realidad que conviene a los cuerpos no se le puede atribuir al tiempo; según ello, este es absolutamente *ideal*, es decir, pertenece a la mera representación y su aparato; mientras que los cuerpos, a través de la múltiple variedad de sus cualidades y los efectos de estas, ponen de manifiesto que no son meramente ideales sino que en ellos se revela al mismo tiempo un ser objetivamente real, una cosa en sí misma, por muy diferente que sea esta de esos fenómenos suyos. 42

El *movimiento* es ante todo un proceso meramente *foronómico*, es decir, tal que sus elementos están tomados exclusivamente del tiempo y del espacio. La materia es lo *móvil*: es ya objetivación de la cosa en sí. Pero su absoluta *indiferencia al reposo y al movimiento*, en virtud de la cual persiste siempre en uno o en otro en cuanto lo ha asumido y está tan dispuesta a volar por una eternidad como a permanecer quieta eternamente, demuestra que ni el espacio ni el tiempo, ni tampoco la oposición de movimiento y reposo que nace de ellos, dependen de la cosa en sí que se presenta como materia y le confiere todas sus fuerzas; antes bien, son *totalmente* ajenos a ella y, por lo tanto, no proceden de lo que *se manifiesta* en el fenómeno sino del *intelecto* que capta este y al que ellos pertenecen como formas suyas.

Dicho sea de paso, el que quiera lograr una viva intuición de la ley de inercia aquí citada, imagine que está en el límite del mundo, ante el espacio vacío, y dispara en este una pistola. Su bala volará sin cambiar de dirección durante toda la eternidad: billones de años de vuelo no la cansarán, nunca le faltará espacio para seguir volando ni se le acabará jamás el tiempo para hacerlo. A ello se añade que nosotros sabemos todo eso *a priori* y, precisamente por ello, con toda certeza. Pienso que la idealidad trascendental, es decir, la fantasmagoría cerebral de todo el tema, se hace aquí extraordinariamente palpable.

Una consideración sobre el *espacio* análoga y paralela a la que he realizado acerca del tiempo se podría vincular al hecho | de que la materia no puede aumentar o disminuir mediante ninguna división o compresión; como también a que en el espacio absoluto el reposo y el movimiento rectilíneo coinciden foronómicamente y son lo mismo. 43

En algunas sentencias de filósofos antiguos se muestra un presentimiento de la doctrina kantiana de la idealidad del tiempo; en

otros lugares he aducido lo necesario al respecto. *Spinoza* dice directamente: *tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi*[4] (*Cogitata metaphysica* c. 4). En realidad la conciencia de la idealidad del tiempo fundamenta incluso el concepto de la *eternidad* existente desde siempre. Esta, en efecto, es esencialmente opuesta al tiempo, y así han comprendido siempre su concepto los que de algún modo eran razonables; cosa esta que únicamente pudieron hacer como resultado de sentir que el tiempo se halla exclusivamente en nuestro intelecto y no en el ser de las cosas en sí. Fue la simple irracionalidad de los totalmente incapaces la que provocó que no supieran interpretar el concepto de la eternidad más que como tiempo infinito. Precisamente esto obligó a los escolásticos a sentencias expresas como: *aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans*[5]; sin embargo, ya Platón había dicho en el *Timeo*, y Plotino lo repitió, αἰῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος[6]. Con ese propósito podríamos llamar al tiempo una eternidad distendida y apoyar ahí la afirmación de que si no existiera la eternidad tampoco podría existir el tiempo, y que de hecho nuestro intelecto solo puede producir este porque nosotros mismos nos hallamos en la eternidad. — Desde Kant se ha introducido en la filosofía en el mismo sentido el concepto de la *existencia extratemporal*: sin embargo, deberíamos ser muy cautelosos en su uso, ya que pertenece a aquellos conceptos que se pueden muy bien pensar pero que no pueden ser justificados ni realizados por ninguna intuición.

El hecho de que el tiempo avance siempre y en todas las mentes de manera totalmente uniforme se podría comprender muy bien si fuera algo puramente externo, objetivo, perceptible por los sentidos, igual que los cuerpos. Pero no lo es: no podemos verlo ni palparlo. Tampoco es en modo alguno el simple movimiento o cualquier otro cambio de los cuerpos; antes bien, este se da *en* el tiem-
44 po, que está, pues, supuesto ya por él como condición: | pues el reloj va demasiado rápido o demasiado lento, pero no el tiempo con él, sino que lo uniforme y normal a lo que se refiere aquella rapidez y lentitud es el curso real del tiempo. El reloj *mide* el tiempo, pero no lo *hace*. Si todos los relojes se quedaran quietos, si el Sol mismo se parase, si cesara cualquier movimiento o cambio, eso no obstaculizaría un solo instante el curso del tiempo sino que este

4. [El tiempo no es una afección de las cosas sino un mero modo de pensar.]
5. [«La eternidad no es la sucesión sin fin del tiempo sino un presente permanente», según Hobbes, *Leviatán*, c. 46.]
6. [«El tiempo es la imagen móvil de la eternidad», *Timeo*, 37d.]

continuaría su curso uniforme y transcurriría sin estar acompañado de cambios. No obstante, y como se dijo, no es nada perceptible, nada externamente dado que actúe en nosotros, es decir, nada verdaderamente objetivo. Ahí no queda más opción sino que se halle en nosotros, que sea nuestro propio proceso mental que avanza imperturbable o, como dice Kant, la forma del sentido interno y de todo nuestro representar; así que constituye la estructura inferior del escenario de este mundo objetivo. Aquella uniformidad que tiene su curso en todas las mentes demuestra en mayor medida que cualquier otra cosa que todos estamos sumidos en el mismo sueño y que de hecho es un ser el que lo sueña[7]. El tiempo nos parece *entenderse por sí mismo* a tal punto que nosotros por naturaleza no somos claramente conscientes de él, sino que solo atendemos al curso de los cambios que se producen en él y que, sin embargo, son conocidos de forma puramente empírica. De ahí que sea ya un importante paso para la formación filosófica poner una vez la mirada en el tiempo mismo y preguntarse con plena conciencia: «¿Qué es ese ser que no se deja ver ni oír y, sin embargo, todo ha de ingresar en él para ser real, que marcha hacia delante con inexorable uniformidad, sin que nada pueda demorarlo o apresurarlo en lo más mínimo, como podemos, en cambio, hacerlo con los cambios de las cosas que se producen en él, a fin de llevarlos a cabo en un tiempo dado?». | — Pero el tiempo nos parece *entenderse por sí mismo* 45
hasta tal punto que nosotros, en vez de preguntar así, no podemos pensar ninguna existencia sin él: es el supuesto permanente de toda existencia. Precisamente eso demuestra que es una mera forma de nuestro intelecto, es decir, de nuestro aparato cognoscitivo, en el que, al igual que en el espacio, todo ha de presentarse: de ahí que con el cerebro quede suprimido el tiempo y toda la ontología de los seres basada en él. — Lo mismo se puede demostrar también del espacio, en la medida en que yo puedo dejar tras de mí todos los mundos, por muchos que sean, pero nunca puedo llegar fuera del espacio sino que lo llevo a todas partes conmigo; porque depende de mi intelecto y pertenece a la maquinaria de la representación en mi cerebro.

7. Si teniendo en cuenta este origen subjetivo del tiempo, nos asombráramos acaso de la completa uniformidad de su curso en mentes tan distintas, nos estaríamos basando en un malentendido: pues la uniformidad tendría que significar aquí que en la misma cantidad de tiempo transcurre la misma cantidad de tiempo; es decir, habríamos hecho aquí la absurda suposición de un segundo tiempo en el que transcurriría, rápido o lento, el primero.

Sin reflexiones de esta clase, cuya fundamentación es la *Crítica de la razón pura*, no es posible ningún progreso serio en la metafísica. De ahí que los sofistas, que las han reprimido para sustituirlas por sistemas de la identidad y bromas de todo tipo, y a su vez naturalizarlas a la buena de Dios, no merezcan indulgencia.

El *tiempo* no es simplemente una forma *a priori* de nuestro conocer, sino su base o bajo fundamental; es la primera trama en el tejido de todo el mundo que se nos presenta y el soporte de todas nuestras captaciones intuitivas. Las restantes formas del principio de razón están, por así decirlo, copiadas de él: es el prototipo de todas. Por eso todas nuestras representaciones referentes a la existencia y la realidad son inseparables de él, nunca podemos liberarnos de representarlo todo como anterior y posterior, y el cuándo es aún más inevitable que el dónde. Y sin embargo, todo lo que en él se presenta es mero fenómeno.

El *tiempo* es aquella disposición de nuestro intelecto en virtud de la cual lo que concebimos como futuro no parece existir ahora; engaño este que, sin embargo, desaparece cuando el futuro se ha convertido en presente. En algunos sueños, en el sonambulismo clarividente y en la segunda visión, aquella forma engañosa es transitoriamente dejada de lado, por lo que entonces lo futuro aparece como presente. Así se explica que los intentos que se han realizado a veces de impedir intencionadamente lo anunciado por el vidente
46 de la segunda visión, | aun cuando se tratara simplemente de cuestiones circunstanciales, tuvieran que fracasar: pues él lo ha visto en su realidad, que también existía ya entonces, del mismo modo que nosotros percibimos únicamente lo presente: por eso es tan inmutable como lo pasado. (Ejemplos de intentos de esa clase se encuentran en el *Archivo sobre magnetismo animal* de Kieser, vol. 8, parte 3, pp. 71, 87 y 90.)

Conforme a ello, la *necesidad* de todo lo que ocurre, es decir, de lo que aparece sucesivamente en el tiempo, necesidad que se presenta a través de la cadena de causas y efectos, es simplemente el modo en que percibimos bajo la forma del tiempo lo que existe unificada e inalterablemente; o también es la imposibilidad de que lo existente, aun cuando hoy lo conozcamos como futuro, mañana como presente y pasado mañana como pasado, no sea sin embargo idéntico consigo mismo, uno e inmutable. Así como en la finalidad del organismo se presenta la unidad de la voluntad que en él se objetiva y que, sin embargo, en nuestra aprehensión ligada al espacio es captada como una pluralidad de las partes y su acuerdo con el fin (véase *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 61 [2.ª ed., pp. 53 s.]),

también la necesidad de todo lo que ocurre, originada por la cadena causal, establece la unidad del ser en sí que ahí se objetiva y que, no obstante, en nuestra aprehensión ligada al espacio es captada como una sucesión de estados, es decir, como pasado, presente y futuro, mientras que el ser en sí mismo no conoce nada de eso sino que existe en el *nunc stans*.

Las separaciones *espaciales* se suprimen en la clarividencia sonámbula con mucha mayor frecuencia, y por lo tanto facilidad, que las *temporales*, por cuanto lo meramente ausente y remoto se intuye mucho más a menudo que lo realmente futuro. En lenguaje *kantiano* esto se explicaría porque el espacio es simplemente la forma del sentido externo, y el tiempo, la del interno. — Kant ha enseñado que tiempo y espacio son intuidos *a priori* según su *forma*, pero que también lo pueden ser según su *contenido*, lo enseña el sonambulismo clarividente.

|§ 30 47

La demostración más evidente y al mismo tiempo más simple de la *idealidad del espacio* consiste en que no podemos suprimir en el pensamiento el espacio al igual que todo lo demás. Únicamente podemos vaciarlo: todo, todo, todo podemos quitarlo del espacio, hacerlo desaparecer; también podemos muy bien imaginar que el espacio entre las estrellas fijas está absolutamente vacío, y cosas semejantes. *El espacio mismo* es lo único de lo que no podemos desembarazarnos de ningún modo, hagamos lo que hagamos y dondequiera que nos instalemos; está ahí y no termina en ninguna parte: pues él fundamenta todo nuestro representar y es la primera condición del mismo. Eso demuestra con toda seguridad *que pertenece a nuestro intelecto*, es una parte integrante de él y, por cierto, la que le proporciona los primeros hilos fundamentales del tejido sobre el que luego se pinta este variado mundo de objetos. Pues él aparece tan pronto como ha de representarse un objeto y acompaña después todos los movimientos, giros e intentos del intelecto intuitivo, tan persistentemente como las gafas que llevo sobre la nariz acompañan todos los giros y movimientos de mi persona o como la sombra acompaña a su cuerpo. Si observo que algo está siempre y en toda circunstancia junto a mí, concluyo que depende de mí: así por ejemplo, cuando un olor especial que quiero evitar se encuentra allá donde yo vaya. No de otro modo ocurre con el espacio: piense lo que piense, cualquiera que sea el mundo que me represente, el espacio siempre está primero ahí y no quiere retroce-

der. Si, según se desprende de ahí manifiestamente, es una función o incluso una función fundamental de mi intelecto, la idealidad que de ahí resulta se extiende también a todo lo espacial, es decir, a todo lo que ahí se presenta: aun así, eso podrá tener también en sí mismo una existencia objetiva; pero, en la medida en que es *espacial*, es decir, en cuanto tiene forma, tamaño y movimiento, está subjetivamente condicionado. También los cálculos astronómicos, tan exactos y correctos, son posibles solo porque en realidad el espacio está en nuestra mente. Por consiguiente, no conocemos las cosas tal como son en sí sino solamente tal como aparecen. Esa es la gran doctrina del gran *Kant*.

48 |Que el espacio infinito existe independientemente de nosotros, es decir, de forma absolutamente objetiva y en sí mismo, y que a través de los ojos llega a nuestra mente una mera imagen del mismo como algo infinito, es la más absurda de todas las ideas, pero en cierto sentido la más fructífera; porque quien se percata claramente de su carácter absurdo justo con ello conoce inmediatamente la existencia meramente fenoménica de este mundo, al concebirlo como un simple fenómeno cerebral que, en cuanto tal, desaparece al morir el cerebro para dejar otro totalmente distinto: el mundo de las cosas en sí. El hecho de que la cabeza esté en el espacio no le impide comprender que el espacio solo está en la cabeza[8].

§ 31

Lo que es la luz al mundo corpóreo externo, eso es el intelecto al mundo interior de la conciencia. Pues este es a la voluntad, es decir, al organismo, que es simple voluntad intuida objetivamente, más o menos lo que la luz al cuerpo inflamable y al oxígeno, de cuya unión brota. Y así como esta es más pura cuanto menos se mezcla con el humo del cuerpo en combustión, también el intelecto es más puro cuanto más perfectamente separado está de la voluntad de la que ha brotado. En una audaz metáfora se podría incluso decir: la vida es, como sabemos, un proceso de combustión: el despliegue luminoso que tiene lugar en ella es el intelecto.

8. Cuando digo «en otro mundo» es una gran irreflexión preguntar: «*¿Dónde* está entonces el otro mundo?». Pues el *espacio*, que es lo único que da sentido a todo «dónde», pertenece también a *este* mundo: fuera de él no hay ningún «dónde». — La paz, el descanso y la felicidad habitan solamente allá donde *no hay ningún dónde y ningún cuándo*.

§ 32

Nuestro conocimiento, como nuestro ojo, está dirigido solamente hacia fuera y no hacia dentro, de modo que cuanto el cognoscente intenta dirigirse hacia dentro para conocerse a sí mismo, ve una total oscuridad, cae en un completo vacío. Eso se debe a las dos razones siguientes:

|1) El *sujeto del conocer* no es nada autónomo, no es una cosa en sí, no tiene una existencia independiente, primigenia o sustancial, sino que es un mero fenómeno, algo secundario, un accidente, condicionado ante todo por el organismo, que es el fenómeno de la *voluntad*: en resumen, no es más que el foco en el que convergen todas las fuerzas cerebrales, tal y como lo he explicado en el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 22, p. 277 [3.ª ed., p. 314]. ¿Cómo habría entonces de conocerse a sí mismo ese sujeto, puesto que en sí mismo no es nada? Si se dirige hacia dentro, conoce la voluntad, que es la base de su ser: mas para el sujeto *cognoscente* eso no es un verdadero autoconocimiento sino conocimiento de otra cosa distinta de él mismo, que sin embargo, ya en cuanto conocida, es enseguida mero fenómeno, si bien solo tiene por forma el tiempo y no el espacio como las cosas del mundo externo. Pero prescindiendo de eso, el sujeto conoce la voluntad igual que las cosas exteriores: en sus manifestaciones, es decir, en los actos de voluntad particulares y en las demás afecciones que se conciben con el nombre de deseos, afectos, pasiones y sentimientos; por consiguiente, la sigue conociendo como fenómeno, aunque no bajo la limitación del espacio como las cosas externas. Pero, por las razones señaladas, el sujeto cognoscente no puede conocerse a sí mismo, ya que en él no hay nada que conocer sino justo que es el cognoscente, y precisamente por eso nunca lo conocido. Es un fenómeno que no tiene más manifestación que el conocer: por consiguiente, no se puede conocer ninguna otra en él. 49

2) La *voluntad* en nosotros es, sin duda, cosa en sí que existe por sí misma; es un ser primario e independiente, aquello cuyo fenómeno se presenta como organismo en la aprehensión cerebral que intuye espacialmente. No obstante, es incapaz de todo autoconocimiento, dado que en y por sí misma es meramente volente, no *cognoscente*: pues en cuanto tal no conoce nada ni, por lo tanto, tampoco a sí misma. El conocer es una función secundaria y mediada, que a ella, lo primario, no le corresponde inmediatamente en su propia esencia.

50 |§ 33

La más simple auto-observación imparcial, unida a los resultados de la anatomía, conduce al resultado de que el intelecto, al igual que su objetivación —el cerebro junto con el aparato sensorial que depende de él— no es más que una elevada receptividad a los influjos exteriores, pero no constituye nuestro ser interior originario y verdadero; que, por lo tanto, el intelecto no es en nosotros lo que en la planta la fuerza vegetativa o en la piedra la gravedad junto con las fuerzas químicas: eso resulta serlo exclusivamente la *voluntad*. Antes bien, el intelecto es en nosotros lo que en la planta la simple receptividad a influjos externos, a acciones físicas y químicas, y a todo lo que fomente u obstaculice su crecimiento y desarrollo; pero en nosotros esa receptividad está tan extremadamente elevada que en virtud de ella se presenta todo el mundo objetivo, el mundo como representación, y de ese modo se origina en cuanto objeto. Para tratar de comprender esto, imagínese el mundo sin ningún ser animal. En él no existe ninguna percepción, luego en realidad no es objetivamente existente, aunque lo supongamos como tal. Ahora imaginemos un número de plantas elevándose del suelo muy cerca unas de otras. Sobre ellas actúan varias cosas como el aire, el viento, el choque de unas plantas contra otras, la humedad, el frío, la luz, el calor, la tensión eléctrica, etc. Ahora elevemos cada vez más en nuestro pensamiento la receptividad de esas plantas a semejantes influjos: entonces esta llegará en último término hasta la sensación acompañada de la capacidad de referir esta a su causa, y así, al final, hasta la percepción: acto seguido se encuentra el mundo representándose en el espacio, el tiempo y la causalidad; pero sigue siendo un mero resultado de los influjos exteriores sobre la receptividad de las plantas. Esa consideración metafórica es muy apropiada para comprender la existencia meramente fenoménica del mundo externo. ¿Pues a quién se le ocurrirá después afirmar que esas conexiones, que tienen su existencia en esa intuición nacida de simples relaciones entre el influjo externo y la receptividad viviente, representan la naturaleza verdaderamente
51 objetiva, interna y originaria de todas aquellas | potencias naturales que supuestamente actúan en las plantas, es decir, el mundo de las cosas en sí? Así pues, en esa imagen podemos comprender por qué el ámbito del intelecto humano posee unos límites tan estrechos como los que demuestra Kant en la *Crítica de la razón pura*.

Solo la *voluntad* es, en cambio, la cosa en sí. Por consiguiente, ella es la creadora y el soporte de todas las propiedades del fenómeno. A ella se le atribuye sin reparo lo moral: pero también

el *conocimiento* y su fuerza, es decir, el intelecto, pertenece a su fenómeno y, por lo tanto, a ella de forma mediata. — El hecho de que los hombres limitados y tontos sufran siempre algún desprecio puede deberse, al menos en parte, a que en ellos la voluntad se haya aligerado tanto de peso y no se haya cargado con más de dos pellizcos de fuerza cognoscitiva para sus fines.

§ 34

No solo es intuitiva toda *evidencia*, según he dicho antes (§ 25) y también en mi obra principal (vol. I, § 14), sino que también lo es toda *comprensión* verdadera y auténtica de las cosas. Eso atestiguan ya las innumerables expresiones tópicas en todos los lenguajes, que son en su totalidad tentativas de reducir todo lo abstracto a lo intuitivo. Pues los simples conceptos abstractos de una cosa no ofrecen una comprensión real de ella, si bien ponen en condiciones de hablar de ella tal y como hablan muchos de muchas cosas: de hecho, algunos no necesitan para eso ni siquiera los conceptos sino que tienen bastante con las simples palabras, es decir, expresiones artificiales que han aprendido. — En cambio, para entender algo real y verdaderamente se requiere concebirlo *intuitivamente*, recibir una clara imagen de ello, a ser posible de la realidad misma o, si no, por medio de la fantasía. Incluso lo que es demasiado grande o excesivamente complicado para ser abarcado de una mirada, para comprenderlo de verdad hay que hacérselo presente intuitivamente, bien de forma parcial o mediante un representante abarcable; pero lo que no admita ni siquiera eso hay que intentar hacerlo comprensible al menos mediante una imagen intuitiva y una metáfora: hasta tal punto es la intuición la base de nuestro conocer. Eso se muestra también en que las cifras muy elevadas, | así como las 52
distancias muy grandes, como las astronómicas, que solo esas cifras pueden expresar, las pensamos *in abstracto*, pero no las comprendemos verdadera e inmediatamente sino que tenemos de ellas un mero concepto relativo.

Pero aún más que ningún otro debe el *filósofo* nutrirse de aquella fuente originaria, el conocimiento intuitivo; y por lo tanto, tener a la vista las cosas mismas, la naturaleza, el mundo, la vida, hacer de ellos, y no de los libros, el texto de sus pensamientos, examinar y controlar siempre en ellos todos los pensamientos heredados, y no usar, pues, los libros como fuentes del conocimiento sino solamente como ayuda. Pues lo que ellos dan lo recibe simplemente de segunda mano y en la mayoría de los casos ya algo falseado: no es

más que un reflejo, un retrato del original, del mundo, y raras veces el espejo era totalmente puro. En cambio, la naturaleza, la realidad, nunca miente: ella hace verdadera toda verdad. Por eso el filósofo ha de acercar a ella su estudio; y su problema radica en los grandes y claros rasgos de aquella, en su carácter principal y fundamental. En consecuencia, él convertirá en objeto de su consideración los fenómenos esenciales y universales, lo que existe siempre y en todas partes; y, en cambio, dejará los fenómenos especiales, particulares, infrecuentes, microscópicos o pasajeros al físico, el zoólogo, el historiador, etc. A él le ocupan cosas más importantes: la totalidad y magnitud del mundo, lo esencial de él, las verdades fundamentales, son su elevado fin. De ahí que no pueda dedicarse al mismo tiempo a detalles y micrologías, del mismo modo que quien contempla el paisaje desde la alta cumbre de la montaña no puede al mismo tiempo investigar y determinar las plantas que crecen allá abajo, en el valle, sino que eso lo deja al botánico que se encuentra allí. — Para dedicarse con todas las fuerzas a una ciencia especial hay que tener, por supuesto, una gran afición a ella, pero también una gran indiferencia hacia todas las demás; porque lo primero solo se puede conseguir a condición de permanecer ignorante en todas estas, al igual que quien se casa con una mujer renuncia a todas las demás. Por eso los espíritus de primer rango nunca se dedicarán a una ciencia particular: pues a ellos les interesa demasiado penetrar en la
53 totalidad. Son generales, no capitanes; | son maestros de capilla, no músicos de orquesta. ¿Cómo un gran espíritu habría de encontrar satisfacción en llegar a conocer de entre la totalidad de las cosas una determinada ramificación de ellas, un solo campo, de forma exacta y en su relación con los demás, dejando fuera de consideración todo lo restante? Antes bien, él está claramente orientado a la totalidad: su aspiración se dirige al conjunto de las cosas, al mundo en general, y en él nada le puede resultar ajeno: por consiguiente, no puede emplear su vida en agotar las micrologías de una especialidad.

§ 35

Cuando el ojo mira fijamente un objeto durante mucho tiempo, se embota y deja de ver: del mismo modo, cuando el intelecto piensa continuadamente sobre la misma cosa, se vuelve incapaz de seguir meditando y comprendiendo nada de ella, se embota y se confunde. Hay que dejarla para volver sobre ella cuando uno la vuelve a ver con frescura y claros rasgos. Por eso, cuando Platón relata en el

Banquete (p. 268) que Sócrates se había quedado fijo y tieso como una estatua durante veinticuatro horas, meditando sobre algo que se le había ocurrido, no solo hay que decir a eso: *non è vero*, sino añadir: *è mal trovato*[9]. — Esa necesidad de reposo que tiene el intelecto explica también el hecho de que, cuando tras alguna larga pausa miramos como algo nuevo y extraño el curso cotidiano de las cosas de este mundo, y así lanzamos una mirada fresca y verdaderamente imparcial sobre él, su coherencia y su significado se nos esclarecen con la mayor pureza y profundidad; de modo que entonces vemos con evidencia cosas que no concebimos cómo no son observadas por todos los que a cada hora se mueven en él. Ese instante de lucidez puede, por lo tanto, compararse con un *lucido intervallo*.

§ 36

En un sentido elevado, incluso las horas de entusiasmo con sus instantes de inspiración y de verdadera concepción son simplemente los *lucida intervalla* del genio. En consecuencia, se podría decir que el genio vive solamente un piso por encima de la locura. Pero hasta la razón del hombre racional actúa | en realidad nada más que en 54
lucida intervalla: pues él no siempre es racional. Tampoco el prudente lo es en todo momento; y ni siquiera el meramente erudito lo es a cada instante: pues a veces no podrá recordar ni reunir ordenadamente las cosas que le resulten más usuales. En suma, *nemo omnibus horis sapit*[10]. Todo eso parece apuntar a un cierto flujo y reflujo de los humores del cerebro o a una tensión y relajamiento de sus fibras[11].

Cuando, en una marea viva de esa clase, se nos abre de repente una comprensión nueva y profunda en la que nuestros pensamientos alcanzan naturalmente un alto grado de vivacidad, la ocasión para ello será siempre intuitiva; y un conocimiento intuitivo estará en la base de todo gran pensamiento. Pues las palabras despiertan pensamientos en otros; las imágenes, en nosotros.

9. [No es verdad / Está mal inventado.]

10. [Nadie es sabio en todo momento.]

11. Según la *energía del espíritu* se eleve o debilite (como consecuencia del estado fisiológico del organismo), aquel *volará a muy diferente altura*, a veces flotando en el éter y oteando el mundo, a veces rozando los pantanos de la Tierra, la mayoría de las veces entre ambos extremos, ¡pero siempre más cerca de este o aquel! Ahí la voluntad no es capaz de hacer nada.

§ 37

Va de suyo que debemos poner por escrito lo más pronto posible nuestras meditaciones valiosas: si a veces olvidamos lo que hemos vivido, cuánto más lo que hemos pensado. Pero los pensamientos no vienen cuando queremos *nosotros* sino cuando quieren *ellos*. En cambio, lo que recibimos ya hecho de fuera, lo simplemente aprendido que siempre podemos volver a encontrar en los libros, es mejor no anotarlo, es decir, no hacer compendios: pues anotar algo significa entregarlo al olvido. Mas hemos de obrar de forma estricta y despótica con nuestra memoria a fin de que no pierda la obediencia; por ejemplo, cuando no podemos recordar una cosa, o un verso, o una palabra, no debemos consultarla en los libros sino atormentar periódicamente a la memoria con ello durante semanas hasta que haya cumplido con su obligación. Pues cuanto mayor es el tiempo durante el que hemos de intentar traerlo a la memoria, más grabado se queda después a ella; lo que con tanto esfuerzo hemos
55 elevado desde la profundidad de nuestra memoria | estará otra vez a nuestra disposición mucho más fácilmente que si lo hubiéramos refrescado con ayuda de los libros[12]. La *mnemotecnia*, en cambio, se basa en el fondo en que confiamos más en nuestro ingenio que en nuestra memoria y por eso cedemos a aquel las funciones de esta. En efecto, él tiene que sustituir algo difícil de retener por algo que se recuerde fácilmente, para en un momento dado volver a traducir esto en aquello. Esa mnemotecnia es a la memoria natural lo que una pierna artificial a la real y está sometida, como todo, a la sentencia napoleónica: *tout ce qui n'est pas naturel est imparfait*[13]. Cuando se aprenden cosas o palabras es conveniente servirse de ella como de una muleta provisional, hasta que se hayan incorporado a la memoria natural inmediata. Cómo empieza nuestra memoria a

12. La memoria es un ser caprichoso e inconstante, comparable a una joven muchacha: a veces niega de forma totalmente inesperada lo que cien veces ha entregado, y más tarde, cuando ya no se piensa en ello, lo ofrece espontáneamente. — Una palabra se graba más fija en la memoria cuando se la ha asociado con un fantasma que con un simple concepto. —

Sería hermoso saber de una vez por todas y para siempre *lo que se ha aprendido*: pero las cosas son de otro modo: todo lo aprendido ha de refrescarse de vez en cuando mediante la repetición; si no, se olvidará poco a poco. Mas dado que la mera repetición aburre, siempre hay que aprender algo por añadidura: por eso *aut progredi, aut regredi* [o progresar o retroceder].

13. [«Todo lo que no es natural es imperfecto», Lullin de Châteauvieux, *Manuscrit venu de St. Hélène*, London, 1817.]

encontrar enseguida en el a menudo inabarcable ámbito de su acopio lo que en cada caso se requiere; cómo se produce realmente la ciega búsqueda, a veces más prolongada; cómo lo que al principio hemos buscado en vano viene a nosotros la mayoría de las veces cuando descubrimos un hilo unido a ello, o bien se nos presenta espontáneamente y sin motivo, como en susurros, tras algunas horas, a veces días: todo eso es un enigma para nosotros, que actuamos en el proceso. Pero me parece indudable que esas operaciones tan sutiles y misteriosas, con tan enorme cantidad y variedad de materia de recuerdo, nunca pueden ser sustituidas por un juego artificial y consciente con analogías, en las que la memoria natural ha de seguir siendo siempre el *primum mobile*[14] pero en lugar de una cosa ha de conservar dos: el signo y lo designado. En todo caso, | tal memoria 56
artificial no puede abarcar más que un acopio relativamente muy pequeño. — En general existen dos formas de grabar las cosas en nuestra memoria: bien a propósito, memorizándolas intencionadamente, en cuyo caso, si se trata de simples palabras o cifras, también nos podemos servir provisionalmente de artificios mnemotécnicos; o bien se graban sin nuestra intervención, por sí mismas, debido a la impresión que ejercen en nosotros; entonces las llamamos inolvidables. Sin embargo, así como en la mayoría de los casos una herida no se siente cuando se recibe sino solo después, también algunos sucesos o algunos pensamientos que hemos oído o leído nos impresionan más de lo que inmediatamente somos conscientes: pero después el tema se nos viene una y otra vez a la cabeza; la consecuencia de ello es que no lo olvidamos sino que lo incorporamos al sistema de nuestros pensamientos para que aparezca en el momento oportuno. Evidentemente, para eso es necesario que nos resulte interesante en algún aspecto. Por eso se requiere tener un espíritu vivo, que acoja con avidez lo objetivo y aspire al conocimiento y la comprensión. La sorprendente ignorancia de muchos eruditos en cuestiones de su especialidad tiene su razón última en su falta de interés objetivo por los temas de la misma; de ahí que las percepciones, observaciones, conocimientos, etc., que se refieren a estos no produzcan una viva impresión en ellos y, por lo tanto, no se les queden grabados; así como, en general, no estudian *con amore* sino haciéndose violencia. — Cuantas más sean las cosas en las que un hombre tiene un interés vivo y objetivo, más se le grabarán en la memoria de esa forma espontánea; de ahí que esto ocurra sobre

14. [«Primer motor». Cf. Aristóteles, *Física* VII, 2, 243a, entre otros.]

todo en la juventud, cuando la novedad de las cosas incrementa el interés en ellas. Esta segunda forma es más segura que la primera y además selecciona por sí misma lo que nos resulta más importante, si bien en los torpes se limita a los asuntos personales.

§ 38

La *cualidad* de nuestros pensamientos (su valor formal) procede de dentro; pero su *orientación*, y con ello su materia, de fuera; de modo que lo que pensamos en cada momento dado es producto de dos
57 factores radicalmente distintos. Por | consiguiente, los objetos son al espíritu solamente lo que el plectro a la lira: de ahí la gran diversidad de pensamientos que suscita la misma escena en distintas mentes. Cuando, estando yo en los años florecientes de mi espíritu y en el punto de culminación de sus fuerzas, circunstancias favorables daban lugar a la hora en que el cerebro se ponía en máxima tensión, daba igual a qué objeto quisiera apuntar mi mirada: este me hacía revelaciones y se desarrollaba una serie de pensamientos merecedores de ser escritos, y así lo eran. Pero en el transcurso de la vida, sobre todo en los años en que han ido menguando las fuerzas, aquellas horas se han hecho cada vez más infrecuentes: pues el plectro son los objetos, pero la lira es el espíritu. El que esta tenga o no una afinación correcta y alta fundamenta la gran diferencia del mundo que se presenta en cada mente. Y así como eso depende de condiciones fisiológicas y anatómicas, el plectro se halla, por su parte, en manos del destino, ya que él origina los objetos que nos han de ocupar. Mas aquí hay aún una gran parte de la cuestión que se halla en nuestro arbitrio, por cuanto nosotros podemos, al menos parcialmente, determinarlo a voluntad por medio de los objetos de los que nos ocupamos o rodeamos. Por eso deberíamos poner un gran cuidado en eso y proceder con intencionalidad metódica. La instrucción para ello nos la ofrece el excelente librito de *Locke*, *On the conduct of understanding* (*Sobre la conducción del entendimiento*). Sin embargo, no en todo momento se pueden evocar voluntariamente ideas serias y buenas sobre objetos dignos: todo lo que podemos hacer es dejarles el camino libre ahuyentando todas las meditaciones fútiles, necias o vulgares, e impidiendo todas las patrañas y bromas. Por eso se puede decir que el medio más próximo para pensar algo inteligente es no pensar nada insulso. Dejemos el campo libre a las buenas ideas y vendrán. De ahí que cada vez que tengamos un momento desocupado tampoco debamos agarrar enseguida un libro sino dejar alguna vez la mente en reposo: entonces será fácil que se eleve en ella algo bueno. Es muy acertada

la observación que hace *Riemer* en su libro sobre Goethe: | que los 58
pensamientos propios vienen casi exclusivamente cuando se anda o se está de pie, muy raramente cuando se está sentado. Así pues, dado que en general la aparición de pensamientos vivos, penetrantes y valiosos resulta más de favorables condiciones *internas* que externas, se explica que la mayoría de las veces se presenten en rápida sucesión, a menudo casi al mismo tiempo, varios pensamientos de tal clase referentes a objetos completamente distintos; en ese caso se cruzan y estorban mutuamente, como los cristales de una drusa, y hasta nos puede pasar como a quien persigue dos liebres.

§ 39

Se puede apreciar lo limitado y pobre que es el normal intelecto humano y lo exigua que es la claridad de la conciencia en el hecho de que, pese a la efímera brevedad de la vida humana lanzada en el tiempo infinito, a la precariedad de nuestra existencia, a los innumerables enigmas que se imponen por todas partes, al carácter significativo de tantos fenómenos y a lo insatisfactorio de la vida: pese a ello, digo, no todos filosofamos continuamente y sin cesar, de hecho ni siquiera muchos o algunos o unos pocos; no, solamente uno aquí o allá, solo las completas excepciones. — Los demás van viviendo en ese sueño de una manera no muy diferente a los animales, de los que al final solamente se distinguen por la previsión de algunos años. La necesidad metafísica que acaso se pueda presentar en ellos es atendida desde arriba y de antemano por las religiones; y estas bastan, sean como sean. Sin embargo, podría ser que se filosofara en silencio mucho más de lo que parece, aun cuando el resultado sea igual. ¡Pues, verdaderamente, la nuestra es una penosa situación! Un lapso de tiempo para vivir, lleno de fatiga, necesidad, miedo y dolor, sin saber lo más mínimo *de dónde, a dónde y para qué*; y junto a eso, los curas de todos los colores, con sus respectivas *revelaciones* sobre el tema acompañadas de amenazas a los incrédulos. Y por añadidura, esto: nos vemos y nos tratamos unos a otros como *máscaras* con máscaras, no sabemos quiénes somos; pero como máscaras que ni siquiera se conocen a sí mismas. Justamente así nos ven los animales; y nosotros a ellos.

| § 40 59

Casi podríamos creer que la mitad de todo nuestro pensamiento tiene lugar de manera inconsciente. En la mayoría de los casos vie-

ne la conclusión sin que las premisas sean claramente pensadas. Eso se puede ya extraer del hecho de que a veces un acontecimiento cuyas consecuencias no podemos prever en absoluto, y aún menos apreciar claramente su eventual influencia en nuestros propios asuntos, ejerce, sin embargo, un innegable influjo en todo nuestro estado de ánimo, volviéndolo alegre o triste: esto solo puede ser consecuencia de una meditación inconsciente. Más patente se hace aún el tema en lo siguiente: yo he llegado a conocer los datos fácticos de un asunto teórico o práctico: a menudo, sin que haya vuelto a pensar en ello, después de algunos días se me viene a la cabeza espontáneamente y se me presenta claro el resultado: qué es lo que ocurre o qué es lo que hay que hacer; ahí la operación por la que eso ha tenido lugar me queda tan oculta como la de una máquina de calcular: ha sido precisamente una meditación inconsciente. Igualmente, cuando he escrito brevemente sobre un tema y luego me he olvidado del asunto, a veces se me ocurre algo que añadir mientras no pienso para nada en ello. Del mismo modo, puedo intentar durante días hacer memoria de un nombre que se me ha olvidado: pero luego, mientras no pienso en ello, se me viene repentinamente a la cabeza como en un susurro. De hecho, nuestros mejores pensamientos, los más ingeniosos y profundos, vienen repentinamente a la conciencia como una inspiración y a menudo en forma de una grave sentencia. Mas está claro que son resultado de una larga meditación inconsciente y de innumerables *apperçus* que con frecuencia se remontan muy atrás y que se han olvidado en detalle. Remito aquí a lo que he alegado al respecto en mi obra principal, volumen II, capítulo 14, p. 134 [3.ª ed., p. 148]. — Casi podríamos atrevernos a plantear la hipótesis fisiológica de que el pensamiento consciente se efectúa en la superficie del cerebro, y el inconsciente, en el interior de su sustancia medular.

60 |§ 41

La monotonía y la consiguiente insipidez de la vida nos conducirían a la larga a un insoportable aburrimiento, si no siguiera su curso el continuo progreso del conocimiento y la inteligencia en general, así como la comprensión cada vez mejor y más clara de todas las cosas y relaciones; un progreso que es, por una parte, fruto de la madurez y la experiencia y, por otra, consecuencia de las transformaciones que nosotros mismos sufrimos a través de las distintas edades de la vida, y que nos instalan así en un nuevo punto de vista desde el cual las cosas nos muestran aspectos desconocidos

hasta entonces y nos aparecen de distinta manera; con lo que entonces, pese a disminuir la intensidad de las fuerzas espirituales, el *dies diem docet*[15] continúa incansable y sobre la vida se extiende un estímulo siempre renovado, por cuanto lo idéntico se presenta constantemente como algo distinto y nuevo. De ahí que todo anciano que piense algo elija como lema el γηράσκω δ' ἀεὶ πολλὰ διδασκόμενος[16] de Solón.

Además, el mismo servicio nos presta en todas las épocas el múltiple cambio de nuestro estado anímico y nuestro humor, en virtud del cual vemos a diario las cosas a otra luz: con él también disminuye la monotonía de nuestra conciencia y nuestro pensamiento, ya que actúa sobre ellos como lo hace sobre un objeto bello la iluminación siempre cambiante, con sus variados e inagotables efectos luminosos, gracias a la cual el paisaje visto cien veces se nos revela como nuevo. Del mismo modo, a un ánimo cambiante lo conocido le parece nuevo y despierta nuevos pensamientos y opiniones.

§ 42

Quien pretende resolver *a posteriori*, es decir, mediante ensayos, lo que podría examinar y decidir *a priori* — por ejemplo, la necesidad de una causa para todo cambio, o verdades matemáticas, o principios de la mecánica o la astronomía reductibles a la matemática, o incluso los que se siguen de leyes naturales muy conocidas — se hace despreciable. Un hermoso ejemplo de esa clase lo ofrecen nuestros más recientes materialistas provenientes de la
química, | cuya erudición sumamente parcial me ha dado ya en 61
otra parte[17] ocasión de observar que la simple química nos capacita para ser farmacéuticos, pero no filósofos. Aquellos, en efecto, creen haber realizado un nuevo descubrimiento por vía empírica con la verdad *a priori*, expresada mil veces por ellos, de que la *materia persiste*; la anuncian audazmente a pesar del mundo, que aún no sabe nada de ella, y la demuestran honradamente *por vía empírica*. («La prueba de ello solo nos la podían ofrecer nuestras balanzas y retortas», dice el Sr. Dr. Louis Büchner en su libro *Fuerza y materia* [*Stoff*], 5.ª edición, p. 14, que es el ingenuo eco de esa escuela). Pero son tan pusilánimes o tan ignorantes que no utilizan

15. [«Un día enseña al otro.» Proverbio, según Publilio Siro, sentencia 123.]
16. [«Me hago viejo pero aprendo constantemente muchas cosas», Solón en Platón, *Anterastai*, 133c.]
17. Véase el Prólogo a *Sobre la voluntad en la naturaleza*. [*N. de la T.*]

la palabra *Materie*, única que es aquí correcta y válida, sino la palabra *Stoff*, que les resulta más familiar[18]; de ahí que el principio *a priori*: «La materia [*Materie*] persiste, por lo que su *quantum* nunca puede aumentar ni disminuir» lo expresen así: «La materia [*Stoff*] es imperecedera». Y se sienten originales y grandiosos así, *scilicet*, en su nuevo descubrimiento: pues, naturalmente, a tales gentecillas les resulta desconocido que desde hace siglos, sí, desde hace siglos, se disputa acerca de la primacía y relación de la materia persistente con la forma que siempre existe: ellos vienen *quasi modo geniti*[19] y adolecen marcadamente de la ὀψιμαθία[20] que Gelio (XI, 7) describe como *vitium serae eruditionis, ut, quod nunquam didiceris, diu ignoraveris, cum id scire aliquando coeperis, magni facias quocunque in loco et quacunque in re dicere*[21]. Si alguno al que la naturaleza le hubiera dotado de paciencia quisiera tomarse la molestia de explicar la diferencia entre *materia* [*Materie*] y *material* [*Stoff*] a esos mancebos de farmacia y oficiales de barbero que, venidos de sus restaurantes químicos, no saben nada, diría: el último es la materia ya *cualificada*, es decir, la combinación de la materia con la forma, las cuales también se pueden volver a separar; por lo tanto, lo único persistente es la materia, no el material, que siempre puede convertirse en otro — sin exceptuar vuestros sesenta elementos. El carácter indestructible de la materia nunca se puede decidir con experimentos; por eso tendríamos que permanecer eternamente inseguros sobre ella si no fuera cierta *a priori*. Que el conocimiento del carácter indestructible de la ma-
62 teria | y su recorrido por todas las formas es plena y claramente *a priori*, y por tanto independiente de toda experiencia, lo atestigua un pasaje de *Shakespeare* que, no obstante, era muy poco físico y en general no sabía mucho del tema; sin embargo, pone en boca de *Hamlet*:

The imperial Caesar, dead, and turn'd to clay,
Might stop a hole to keep the wind away:

18. Con el término «Materie» designa Schopenhauer la materia pensada en abstracto, mientras que «Stoff» se refiere a la materia ya informada y empíricamente dada. Véase, entre otros, *El mundo como voluntad y representación* I, pp. 32-33 [p. 76]. [*N. de la T.*]

19. [Como recién nacidos.]

20. [Ser demasiado viejo para aprender.]

21. [«Defecto de aprender demasiado tarde, consistente en que, lo que nunca has aprendido y has ignorado largo tiempo, una vez que lo has llegado a aprender, lo dices en todo lugar y ocasión como algo importante», Gelio, *Noches áticas* XI, 7, 3.]

O! that that earth, which kept the world in awe,
Should patch a wall t'expel the winter's flaw![22]
(*Act* 5, *scene* 1)

Así pues, él realiza ya la misma aplicación de aquella verdad que nuestros actuales materialistas nos han servido a menudo tomándola de la farmacia y la clínica, ya que es patente que incluso se ufanan de ello y, como antes se mostró, la consideran un resultado de la experiencia. — En cambio, aquel que, a la inversa, pretenda demostrar lo que solamente se puede saber *a posteriori*, por experiencia, charlatanea y se vuelve ridículo. Schelling y los schellingianos nos ofrecieron ejemplos aleccionadores de ese defecto cuando, como alguien expresó con mucha gracia, dispararon *a priori* a un blanco fijado *a posteriori*. Las producciones de ese género en Schelling se llegan a conocer con la máxima claridad en su *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza*. Ahí salta a la vista que él, de forma tácita y totalmente empírica, abstrae verdades generales a partir de la naturaleza presente ante nosotros y luego formula algunas expresiones sobre su índole en conjunto. Con ellas procede como si se tratase de principios de la inteligibilidad de una naturaleza en general descubiertos *a priori*, de los que luego a su vez deduce felizmente el estado de cosas previamente descubierto que es su fundamento real; por consiguiente, demuestra a sus discípulos que la naturaleza no puede ser más que como es:

El filósofo, que entra
Y os demuestra que así ha de ser[23].

Como divertido ejemplo de esa especie léase, en las páginas 96 y 97 del mencionado libro, la deducción *a priori* de la naturaleza inorgánica y de la gravedad. Me resulta igual que cuando un niño hace juegos de manos y yo veo claramente como hace desaparecer la bola bajo el cubilete donde | después debo asombrarme de 63
encontrarla. — Después de tales precedentes del maestro, no nos sorprenderá encontrar a sus discípulos aún largo tiempo en el mismo camino y ver como pretenden deducir *a priori* el proceder de la naturaleza a partir de vagos conceptos extraídos empíricamente —como, por ejemplo, el de forma ovalada o esférica— y conforme a bizcas analogías concebidas arbitrariamente, como animales con

22. [El césar imperial, muerto y convertido en barro, / Podría tapar un hueco para alejar el viento: / ¡Oh, que esa tierra que atemorizó el mundo / Hubiera de tapar un muro para expulsar el viento del invierno!]
23. [Goethe, *Fausto* I, 1928.]

huevos, con caparazón, con abdomen, con tórax, y otras patrañas semejantes; cuando en sus rigurosas deducciones se ve claramente que siempre miran de reojo hacia lo que solo es cierto *a posteriori* y, sin embargo, violentan la naturaleza a menudo de forma manifiesta para modelarla conforme a aquellas extravagancias. — ¡Qué dignos se hallan frente a ellos los franceses con su honrado empirismo, empeñados declaradamente en aprender solo de la naturaleza e investigar su curso, y no en prescribirle leyes! Únicamente por la vía de la inducción han descubierto su división del mundo animal, tan profundamente concebida como acertada, que los alemanes no son capaces ni siquiera de apreciar; por eso la postergan a fin de poner de manifiesto su propia originalidad con ocurrencias peregrinas y oblicuas, como las antes mencionadas, y luego se admiran entre sí a causa de ellas, — esos agudos y justos enjuiciadores de los méritos intelectuales. ¡Qué suerte haber nacido en una nación así!

§ 43

Es del todo natural que frente a una nueva opinión sobre cuyo objeto nos hemos fijado un juicio reaccionemos rechazándola y negándola. Pues penetra de forma hostil en el sistema provisionalmente cerrado de nuestras convicciones, quebranta la tranquilidad conseguida con ellas, nos exige nuevos esfuerzos y da los antiguos por perdidos. Por consiguiente, una verdad que nos devuelve del error es comparable a una medicina, tanto por su sabor amargo y repugnante como porque su efecto no se manifiesta en el momento de tomarla sino solo después de algún tiempo.

Si vemos ya al individuo obstinado en aferrarse a sus errores, la
64 masa y multitud de los | hombres lo está aún más: en sus opiniones concebidas pueden trabajar en vano la experiencia y la enseñanza durante siglos. Por eso hay también ciertos errores generalmente bien vistos y sólidamente acreditados, que son repetidos a diario con autocomplacencia por innumerables personas y de los que he comenzado a hacer un índice, el cual pido que otro continúe.

1) El suicidio es una acción cobarde.

2) Quien desconfía de otro es él mismo desleal.

3) El mérito y el genio son sinceramente modestos.

4) Los locos son sumamente desgraciados.

5) La filosofía no se puede aprender, sino solo el filosofar. (Es lo contrario de la verdad.)

6) Es más fácil escribir una buena tragedia que una buena comedia.

7) Lo que se cita de Bacon de Verulam: un poco de filosofía aparta de Dios; mucha vuelve a conducir a Él. ¿Cómo? *Allez voir*! (Bacon de Verl., *De augm.*[*entis*] *scient.*[*iarum*] lib. I, p. 5.)

8) *Knowledge is power*[24]. ¡Al diablo también! Uno puede tener muchos conocimientos sin por ello poseer el mínimo poder, mientras que otro tiene el máximo poder con muy escasos conocimientos. De ahí que Heródoto exprese con todo acierto lo contrario de aquella tesis: ἐχθίστη δὲ ὀδύνη ἐστὶ τῶν ἐν ἀνθρώποισι αὕτη, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν[25] (IX, 16). — El hecho de que en casos aislados a alguno sus conocimientos le den poder sobre otros, por ejemplo, cuando conoce su secreto, o cuando ellos no pueden descubrir el suyo, etc., no justifica aquella sentencia.

La mayoría de los hombres se limitan a repetirlos unos a otros sin pensar especialmente en ellos y simplemente porque la primera vez que los oyeron pensaron que tenían apariencia de sabiduría.

§ 44

Lo dura e inflexible que es la manera de pensar de la gran masa y lo difícil que es aproximarse a ella puede observarse de forma especial en los viajes. Pues quien posee la suerte de poder vivir más con los libros que con los hombres tiene siempre a la vista la fácil comunicación de los pensamientos y conocimientos junto con la rápida acción y reacción recíproca de los espíritus; | por lo que 65
olvida fácilmente lo distintas que son las cosas en el, por así decirlo, único mundo humano real, y al final cree que toda inteligencia adquirida pertenece inmediatamente a la humanidad. Solamente se necesita viajar un día en tren para observar que allá donde uno se encuentra ahora dominan, y hasta se conservan desde hace siglos, ciertos prejuicios, ideas erróneas, costumbres, usos y ropas que son desconocidos allá donde estuvo ayer. No otra cosa ocurre con los dialectos provinciales. De aquí se puede inferir lo amplio que es el abismo entre el pueblo y los libros, y lo lentas, aunque seguras, que llegan al pueblo las verdades conocidas; por eso, en lo que a la rapidez de la propagación respecta, nada difiere más de la luz física que la intelectual.

Todo esto se debe a que la gran masa piensa muy poco, porque le falta tiempo y práctica para ello. Así mantiene sus errores duran-

24. [«Saber es poder», Bacon, *Ensayos* II, 11.]
25. [«El tormento más odiado entre los hombres es comprender mucho y poder poco», *Historia* IX, 16.]

te mucho tiempo, pero a cambio no es, como el mundo erudito, una veleta de toda la rosa náutica de las opiniones cambiantes a diario. Y eso es una suerte: pues imaginar la pesada gran masa en un movimiento tan veloz es una idea terrible, sobre todo si consideramos todo lo que arrastraría y derribaría en sus vueltas.

§ 45

El afán de conocimiento dirigido a lo universal se llama *deseo de aprender*; el dirigido a lo particular, *curiosidad*. — Los muchachos muestran en su mayoría deseo de aprender; las muchachas, simple curiosidad, pero en un grado enorme y a menudo con una desagradable ingenuidad. En esto se anuncia ya la tendencia a lo particular y la insensibilidad a lo universal que son peculiares del género femenino.

§ 46

Una mente bien organizada, y por lo tanto dotada de fino juicio, tiene dos ventajas. La primera, que lo importante y significativo de todo lo que ve, experimenta y lee queda fijado en ella y se graba es-
66 pontáneamente en su memoria | para despuntar alguna vez, cuando resulta necesario; mientras que la restante masa se derrama. En consecuencia, su memoria se parece a un fino colador que solo conserva los trozos grandes: las demás se asemejan a coladores bastos que dejan pasar todo, salvo lo que queda en ellos accidentalmente. La segunda ventaja de un espíritu así, afín a la primera, es que siempre se le ocurre a su debido tiempo lo que pertenece a una cosa, es análogo a ella o está relacionado de otra forma, por muy remoto que sea. Esto se debe a que él capta en las cosas lo realmente esencial, con lo que conoce enseguida lo idéntico y homogéneo incluso en lo más diverso en otros respectos.

§ 47

El entendimiento no es una magnitud extensiva sino intensiva: por eso uno puede rivalizar en él confiadamente frente a diez mil, y una colección de mil tontos no da un hombre inteligente.

§ 48

Lo que verdaderamente les falta a las tristes mentes vulgares de las que está saturado el mundo son dos capacidades relacionadas de cerca: la de juzgar y la de poseer pensamientos propios. Pero ambas les

faltan en un grado del que no puede hacerse idea fácilmente quien no pertenece a ellas, y por eso, tampoco de lo triste de su existencia, del *fastidio sui, quo laborat omnis stultitia*[26]. Por esa carencia se explica, de un lado, la pobreza de la producción escrita en todas las naciones, que entre los que conviven con ella se quiere hacer pasar por literatura; y, por otra parte, el destino de todo lo auténtico y verdadero cuando se presenta entre tales gentes. En efecto, todo poetizar y pensar reales son en cierta manera un intento de poner una gran mente a gentes pequeñas: no es de asombrar que no lo consiga inmediatamente. El placer que brinda un escritor exige siempre una cierta *consonancia* entre su modo de pensar y el del lector, y será tanto mayor cuanto más completa sea esta; de ahí que un gran espíritu solo pueda ser disfrutado plena y perfectamente por otro gran espíritu. Precisamente en eso se basan también el asco y | la aversión 67
que suscitan los autores malos o mediocres en las cabezas pensantes: incluso la conversación con la mayoría de los hombres actúa así: a cada paso se siente la insuficiencia y la *desarmonía*.

No obstante, sea intercalada en esta ocasión la advertencia de que no despreciemos una nueva sentencia o pensamiento, quizás verdadero, porque lo encontremos en un libro malo o lo oigamos de la boca de un tonto. Aquel lo ha robado, este lo ha sabido por casualidad; cosa que, desde luego, ocultan. A ello se añade lo que dice el refrán español: «Mas sabe el necio en su casa, que el cuerdo en la agena[27]»: así pues, en su especialidad sabe cada cual más que nosotros. Finalmente, es sabido que también la gallina ciega encuentra a veces un grano; e incluso es verdad que *il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas*[28]. Por eso:

> Πολλάκι καὶ κηπωρὸς ἀνὴρ μάλα καίριον εἶπε[29].
> (*Et hortulanus saepe opportunissima dixit*)[30].

26. [«El fastidio de sí misma por el que padece toda estupidez.» Séneca, *Epístolas a Lucilio*, 9, § 22: *omnis stultitia laborat fastidio sui*.]

27. En castellano antiguo en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

28. [Hay un misterio en el espíritu de las gentes que no lo tienen.]

29. [«A menudo también el hortelano decía cosas muy oportunas», verso antiguo citado en Gelio, *Noches áticas* II, 6.]

30. El verso anterior lo cita *Gaisford* en el Prólogo a *Stob. Florileg.* p. XXX, según Gelio II, c. 6. En el *Florileg.* mismo, vol I, p. 107, aparece:

> Πολλάκι τοι καὶ μωρὸς ἀνὴρ κατακαίριον εἶπε.
> [A menudo también un hombre necio decía algo acertado.]
> (*Saepe etiam stupidi non intempesta loquuntur*)

como un verso de *Esquilo*, de lo cual duda el editor.

También puede muy bien ocurrir que hayamos oído hace tiempo a un hombre insignificante o sin instrucción una observación o una experiencia que no hemos vuelto a olvidar desde entonces; pero, debido a aquella fuente, nos inclinamos a menospreciarla o a verla como una cuestión generalmente conocida desde hace tiempo: entonces, preguntémonos si en todo aquel largo tiempo la hemos vuelto a oír alguna vez o la hemos leído: si no es el caso, estimémosla. ¿Despreciaríamos un diamante porque se hubiera extraído de un estercolero?

§ 49

No puede existir ningún instrumento musical que al tono puro, con-
68 sistente únicamente en las vibraciones del aire, no | le agregue un añadido extraño resultante de las vibraciones de su propia materia, las cuales producen con su impulso las del aire y causan un ruido accidental; con ello cada tono recibe el elemento específicamente propio de cada materia, es decir, lo que, por ejemplo, distingue el tono del violín del de la flauta. Pero cuanto menor es ese añadido accidental, más puro es el tono: de ahí que la voz humana tenga el tono más puro, ya que ningún instrumento artificial iguala al natural. Del mismo modo, no puede existir un *intelecto* que no añada a lo esencial y puramente objetivo del conocimiento un elemento subjetivo ajeno a este y surgido de la personalidad que soporta y condiciona el intelecto; es decir, algo individual que siempre contamina el conocimiento. El intelecto en el que menor sea ese influjo será el más puramente *objetivo* y por lo tanto el más perfecto. El que como consecuencia sus producciones contengan y reproduzcan casi exclusivamente lo que todos los intelectos captan uniformemente en las cosas, es decir, lo *puramente objetivo*, es la razón de que agraden a cualquiera en cuanto las entiende. Por eso he dicho que la genialidad consiste en la objetividad del espíritu. Sin embargo, un intelecto absolutamente objetivo, por lo tanto plenamente puro, es tan imposible como un tono absolutamente puro: este, porque el aire no puede vibrar por sí solo sino que ha de ser impulsado de alguna manera; aquel, porque ningún intelecto puede existir por sí mismo sino que solamente puede surgir como instrumento de una voluntad; o (hablando en términos reales) un cerebro no es posible más que como parte de un organismo. Una voluntad irracional y hasta ciega que se presenta como organismo es la base y raíz de todo intelecto; de ahí sus deficiencias y los rasgos de necedad y absurdo de los que ningún hombre está libre. Así que también aquí rige el «No hay loto sin tallo»; y Goethe afirma:

Aún está viva la torre de Babel
¡No pueden ponerse de acuerdo!
Cada hombre tiene su gusano
Y Copérnico el suyo[31].

A las contaminaciones del conocimiento causadas por la índole del sujeto dada de una vez por todas, por la individualidad, | se 69
añaden además las que proceden directamente de la voluntad y su ánimo provisional, es decir, del interés, las pasiones y los afectos del cognoscente. Para ponderar plenamente lo mucho de subjetivo que se añade a nuestro conocimiento, habría que ver más a menudo el mismo acontecimiento con los ojos de dos personas de distintos sentimientos e implicación. Puesto que eso no es posible, nos ha de bastar con observar lo diferentes que se nos presentan las mismas personas y objetos en distintas épocas, con diferentes estados de ánimo y en ocasiones diversas.

Desde luego, sería magnífico que nuestro intelecto existiera *por sí*, es decir, que fuera una inteligencia original y pura, y no una simple facultad secundaria que arraiga necesariamente en una voluntad y debido a esa base ha de sufrir una contaminación de casi todos sus conocimientos y juicios. Pues si las cosas no fueran así, podría ser un órgano puro del conocimiento y la verdad. Mas, tal y como son, ¡qué raras veces llegaremos a ver plenamente clara una cosa en la que tenemos algún interés! Apenas es posible: pues en cada argumento y en cada dato que se añade habla enseguida la *voluntad* y, por cierto, sin que se pueda distinguir su voz de la del intelecto, ya que ambas se han fundido en un yo. Esto se hace máximamente claro cuando queremos pronosticar el desenlace de un asunto que nos concierne: entonces el interés falsea casi cada paso del intelecto, bien en forma de temor o de esperanza. Apenas es posible ser claro ahí: pues el intelecto se asemeja a una antorcha a cuya luz hay que leer mientras el viento de la noche la mueve violentamente. Justamente por eso, en circunstancias muy excitantes un amigo fiel y sincero es de inestimable valor; porque, al no estar implicado él mismo, ve las cosas tal como son, mientras que a nuestra mirada estas se le presentan falseadas por la ilusión de las pasiones. — Un juicio correcto sobre cosas acontecidas, un pronóstico acertado sobre cosas venideras, solo podemos tenerlos cuando no van con nosotros, es decir, cuando dejan nuestros intereses intactos: pues en otro caso no somos incorruptibles, antes bien, nuestro intelecto

31. [Goethe, *Proverbial*.]

70 está | infectado y corrompido por la voluntad sin que lo notemos. Por esto, y después por la falta de compleción o el falseamiento de los datos, se explica que gente de cabeza y conocimientos a veces se equivoque *toto coelo* al predecir el desenlace de los asuntos políticos.

En el caso de los artistas, poetas y escritores en general, en las contaminaciones subjetivas del intelecto se incluye también lo que se suelen llamar las ideas de la época, hoy en día, la «conciencia de la época»; es decir, ciertas opiniones y conceptos en boga. El escritor teñido de sus colores se ha dejado impresionar por ellos en vez de pasarlos por alto y rechazarlos. Cuando, tras una serie de años más o menos larga, aquellas opiniones han desaparecido y se han olvidado por completo, sus obras, todavía existentes desde aquel tiempo, carecen del apoyo que tenían en ellas y con frecuencia parecen increíblemente insulsas, y en todo caso como un calendario antiguo. Solo el poeta o el pensador plenamente auténticos están por encima de todas esas influencias. Incluso *Schiller* se había adentrado en la *Crítica de la razón práctica* y esta le había impresionado: pero *Shakespeare* solamente se había adentrado en el mundo. Por eso en todos sus dramas, pero sobre todo en los anglo-históricos, encontramos que los personajes siempre se mueven por los motivos del egoísmo o la maldad, con pocas excepciones que no contrastan con demasiada fuerza. Pues él quería mostrar *hombres* en el espejo de la poesía, no caricaturas morales: de ahí que cada cual los reconozca en el espejo y que sus obras vivan hoy y siempre. Los personajes de Schiller en el *Don Carlos* se pueden dividir casi con nitidez en blancos y negros, ángeles y demonios. Ya ahora parecen extraños: ¡qué será después de cincuenta años!

§ 50

La vida de las *plantas* se consume en el mero *existir*: por consiguiente, su placer es un sordo bienestar puro y absolutamente subjetivo. En los *animales* se añade el *conocimiento*: pero este permanece limitado totalmente a los motivos y, por cierto, a los más próximos. Por eso también ellos encuentran su plena satisfacción en la simple exis-
71 tencia, | y eso basta para llenar su vida. Por consiguiente, pueden pasar muchas horas en completa inactividad sin sentir malestar o impaciencia, si bien no piensan sino que solo intuyen. Únicamente en los animales más listos, como los perros y los monos, se hace ya sentir la necesidad de ocupación y, con ella, el aburrimiento; de ahí que les guste jugar e incluso se entretengan mirando boquiabiertos

a los que pasan; con ello entran ya en la misma clase de los mirones de ventana humanos que nos miran absortos por todas partes, pero solo suscitan verdadera indignación cuando se observa que esos hombres son estudiantes.

Solamente en el hombre alcanza un alto grado el *conocimiento* —es decir, la conciencia de otras cosas en oposición a la mera autoconciencia—, elevándose hasta la reflexión gracias a la aparición de la razón. Como consecuencia de ello su vida, además de con el simple *existir*, puede llenarse también con el *conocer* en cuanto tal, que es en cierta medida una segunda existencia fuera de la propia persona, en los demás seres y cosas existentes. Mas también en su caso el conocimiento se limita en su mayor parte a los *motivos*, si bien incluye los remotos que, cuando se abarcan en gran volumen, se llaman «conocimientos útiles». En cambio, el conocer *libre*, es decir, el carente de finalidad, no llega en él la mayoría de las veces más allá de lo que le empujan la curiosidad y la necesidad de distracción, si bien está presente en todo hombre, al menos en esa medida. Entretanto, cuando los motivos le dan tregua también en él una gran parte de la vida se llena con el simple *existir*; de ello da testimonio el frecuente hecho de quedarse boquiabierto y también aquella sociabilidad que consiste principalmente en el mero estar juntos sin conversación alguna o, a lo sumo, escasa y pobre[32]. De hecho, la mayor parte de los hombres, aunque no con una clara conciencia, tienen en el fondo de su corazón, como suprema máxima y pauta de su conducta, el propósito de *arreglárselas con la menor inversión posible de pensamientos*; porque para ellos el pensar es una carga y | una molestia. En consecuencia, piensan apenas lo justo a 72
lo que les obligan sus asuntos profesionales, y luego lo que requieren sus distintos pasatiempos, tanto conversaciones como juegos, que tendrán ambos que estar organizados para poder ejecutarse con un *mínimo* de pensamientos. No obstante, si en su tiempo libre carecen de estos, pasarán horas en la ventana mirando boquiabiertos los acontecimientos más insignificantes —y así nos ilustrarán adecuadamente el *ozio lungo d'uomini ignoranti*[33] de Ariosto—, antes de coger un libro en sus manos; porque eso emplea la capacidad de pensar.

Solo cuando el intelecto excede ya la medida necesaria, el conocer deviene, en mayor o menor medida, fin en sí mismo. Por consiguiente, es un acontecimiento totalmente anómalo el que en algún

32. El hombre cotidiano teme el esfuerzo corporal, pero aún más el intelectual: por eso es tan ignorante, tan irreflexivo y tan carente de juicio.

33. [«El largo ocio de los hombres ignorantes», *Orlando furioso* XXXIV, 75.]

hombre el intelecto abandone su destino natural, es decir, el servicio de la voluntad y por lo tanto la captación de las meras relaciones de las cosas, para ocuparse de forma puramente objetiva. Pero precisamente ese es el origen del arte, la poesía y la filosofía, que son así producidos por un órgano no destinado en su origen a ellos. En efecto, el intelecto es en origen un asalariado obligado a un amargo trabajo y al que su exigente señora, la voluntad, mantiene ocupado de la mañana a la noche. Mas si ese atareado sirviente llega alguna vez, en una hora de asueto, a hacer una parte de su trabajo libremente, por propio impulso y sin miras ulteriores, solamente para su propia satisfacción y deleite, entonces, esa es una auténtica obra de arte e incluso, si es de gran altura, una obra del genio[34].

34. Ninguna diferencia de clase, de rango o de nacimiento es tan grande como el abismo entre los incontables millones que consideran y utilizan su *cabeza como una simple criada del vientre*, es decir, como un instrumento para los fines de la voluntad, y los manifiestamente pocos e infrecuentes que tienen el valor de decir: «No, es demasiado buena para eso: no debe actuar más que para sus propios fines, es decir, para captar el asombroso y variopinto espectáculo de este mundo y reproducirlo después de esta o aquella forma, como imagen o explicación, según la índole de cada individuo en el que la cabeza se apoya». Esos son los verdaderamente *nobles*, la auténtica *noblesse* del mundo. Los demás son siervos, *glebae adscripti* [pertenecientes a la gleba]. Desde luego, esto se refiere únicamente a aquellos que no solo tienen el coraje, sino también la vocación, y por lo tanto el derecho, a exonerar la cabeza del servicio de la voluntad de tal modo que el sacrificio les valga la pena. En el caso de los demás, en los que todo eso se da de forma parcial, aquel abismo no es tan amplio; pero sigue habiendo siempre una nítida línea de demarcación incluso cuando se trata de un talento pequeño pero claro. —

Lo que una nación puede mostrar en las obras de las *bellas artes, la poesía y la filosofía* es el rendimiento del exceso de *intelecto* que ha existido en ella. —

La *gran mayoría de los hombres* es de tal condición que por naturaleza no pueden hacer nada en serio que no sea comer, beber y copular. Todo lo que las infrecuentes naturalezas sublimes han traído al mundo, sea en la religión, la ciencia o el arte, ellos lo utilizarán enseguida como instrumento de sus bajos fines, convirtiéndolo la mayoría de las veces en su máscara.

El *intelecto de la gente vulgar* está *atado corto*, en concreto, a su punto de apoyo: la voluntad; de modo que se asemeja a un péndulo corto, y por lo tanto de marcha rápida, o a un ángulo de elongación con un *radius vector* corto. De ahí resulta que no ven en las cosas más que la ventaja o desventaja que les reportan, y ello con tanta más claridad; de donde surge una gran agilidad en su obrar. El *intelecto genial*, en cambio, ve *las cosas mismas*, y en eso consiste su aptitud. Pero de ese modo el conocimiento de sus ventajas o desventajas resulta totalmente oscurecido o eliminado; así ocurre que la mayoría de las veces aquellos otros recorren su camino en la vida con mucha más habilidad que él. Se puede comparar a ambos con dos ajedrecistas a los que en una casa ajena se les hubieran ofrecido unas auténticas figuras de ajedrez chinas extremadamente bellas y artísticamente trabajadas. Uno pierde porque la contemplación de las figuras le distrae continuamente; el otro, sin interés por algo así, ve en ellas simples piezas de ajedrez y gana. —

|Así como en sus grados superiores ese uso del intelecto di- 73
rigido a lo puramente objetivo fundamenta todas las produccio-
nes artísticas, poéticas y filosóficas, en él se basan también las
producciones puramente científicas en general; se encuentra ya
en la comprensión y estudio de las mismas, como también en la
reflexión libre, es decir, no concerniente a ningún interés perso-
nal, acerca de cualquier objeto. De hecho, él da vida incluso a la
simple conversación cuando su tema es puramente objetivo; esto
es, no se halla en relación alguna con el interés del hablante ni,
por lo tanto, con su voluntad. Todo uso puramente objetivo del
intelecto es al subjetivo, es decir, al que concierne al interés per-
sonal, por muy indirectamente que sea, lo que el bailar al caminar:
porque es, como el danzar, un empleo de las | fuerzas sobran- 74
tes que carece de fin. En cambio, el uso subjetivo del intelecto es
siempre el natural, ya que el intelecto solamente ha nacido para el
servicio de la voluntad. Mas justamente por eso tenemos tal uso
en común con los animales: es el esclavo de la necesidad, lleva
el sello de nuestra indigencia y nosotros aparecemos justamente
en él como *glebae adscripti*. No se da únicamente en el trabajo y
los negocios personales, sino también en todas las conversacio-
nes sobre asuntos personales y en general materiales, como son
la comida, la bebida y otras comodidades, además del lucro y lo
que en él se incluye, junto con las ventajas de todas clases, aunque
se refieran al ser más vulgar: pues el ser vulgar sigue siendo un
ser vulgar. La mayoría de los hombres no son capaces de otro uso
de su intelecto, ya que en ellos este es un simple instrumento al
servicio de la voluntad y se consume totalmente en ese servi-
cio sin que sobre nada. Precisamente eso les hace tan áridos, con
esa seriedad animal, e incapaces de cualquier conversación que
tenga un interés objetivo; también en su rostro se hace visible
el estrecho vínculo entre intelecto y voluntad. La expresión de
limitación que con frecuencia nos sale al paso de forma tan de-
primente no indica más que la limitación de todo su conocer a
los asuntos de su voluntad. Uno ve que solo hay el intelecto justo
que necesita aquí la voluntad dada para sus fines, y nada más: a
eso se debe la vulgaridad de su aspecto. (Véase *El mundo como
voluntad y representación* vol. II, p. 380 [3.ª ed., p. 443].) En
consecuencia, también su intelecto se entrega a la inactividad en
cuanto la voluntad no lo estimula. Ellos no tienen interés *objetivo*
en nada. No dedican su atención, por no hablar de su reflexión,
a ninguna cosa que no tenga relación, al menos posible, con su
persona: lo demás no gana interés alguno para ellos. Ni siquiera

son visiblemente estimulados por bromas o chistes, sino que odian todo lo que exija la más leve reflexión: a lo sumo les hacen reír las bromas groseras: en otro caso, son bestias serias: y todo porque solo son capaces de un interés *subjetivo*. Precisamente por eso el entretenimiento adecuado a ellos es el juego de naipes y, por cier-
75 to, con dinero; porque este no se mantiene, como el teatro, | la música, la conversación, etc., en la esfera del mero conocimiento sino que pone en movimiento la *voluntad* misma, lo primario que en todas partes se ha de encontrar. Por lo demás son, desde el primero hasta el último aliento, hombres de negocios que cargan de manera innata con la vida. Todos sus placeres son sensoriales: para otros no tienen ninguna sensibilidad. Se debe hablar con ellos en los negocios y nada más. La vida social con ellos es una degradación, un verdadero vulgarizarse. *Sus* conversaciones son lo que *Giordano Bruno* (al final de la *Cena delle ceneri*) designa como *vili, ignobili, barbare ed indegne conversazioni*[35] que él se promete a sí mismo evitar escrupulosamente. Por el contrario, la conversación entre gente que es de algún modo capaz de un uso puramente *objetivo* de su intelecto, por muy sencilla que sea su materia y aunque termine en una mera broma, constituye ya un libre juego de fuerzas intelectuales, y es así a la de aquellos otros lo que el bailar al caminar. Tal conversación es de hecho como cuando dos o varios bailan unos con otros, mientras que aquella se asemeja a un simple marchar juntos o unos detrás de otros a fin de llegar.

Esa tendencia al uso libre —y, por lo tanto, anómalo— del intelecto, siempre vinculada a la capacidad para él, alcanza en el *genio* un grado en el que conocer se convierte en lo principal, en el *fin* de toda la vida; la propia existencia, en cambio, se reduce a una cuestión accesoria, a simple *medio*; así que la relación normal se invierte por completo. Por consiguiente, el genio, tomado en conjunto, vive más en el resto del mundo a través de la captación cognoscitiva del mismo que en su propia persona. El incremento anómalo de las fuerzas cognoscitivas le quita la posibilidad de llenar su tiempo con la sola *existencia* y sus fines: su espíritu necesita una ocupación más constante e intensa. Por eso le falta aquella serenidad al conducirse por las amplias escenas de la vida cotidiana y aquella cómoda asimilación a esta que tienen los hombres corrientes, los cuales soportan con verdadero placer incluso su

35. [«Conversaciones viles, innobles, bárbaras e indignas», *La cena de las cenizas*, p. 196, 28, ed. Lagarde.]

parte meramente ceremonial. En consecuencia, también para la vida corriente y práctica, tan adecuada a las fuerzas espirituales normales, | el genio es una mala dotación y, como cualquier anomalía, un obstáculo. 76 Pues con ese incremento de las fuerzas intelectuales, la captación intuitiva del mundo externo ha alcanzado tanta claridad objetiva y ofrecido tal exceso respecto de lo necesario para el servicio de la voluntad, que esa riqueza se convierte directamente en obstáculo de aquel servicio; porque la consideración de los fenómenos dados en cuanto tal y en sí misma siempre se separa de la consideración de sus relaciones recíprocas y con la voluntad individual, de modo que la captación serena perturba y obstaculiza a esta. Para el servicio de la voluntad es suficiente una consideración de las cosas totalmente superficial que no ofrezca más que sus relaciones con nuestros eventuales fines y lo relacionado con ellos y que, por ende, consista en simples relaciones con la mayor ceguera posible hacia todo los demás: esa clase de conocimiento es debilitada y perturbada por una captación objetiva y completa de la esencia de las cosas. Ahí se acredita, pues, la sentencia de Lactancio: *vulgus interdum plus sapit: quia tantum, quantum opus est, sapit*[36] (*Lact. divin. institut.* L. III, c. 5).

Así pues, el genio se opone diametralmente a la capacidad de acción práctica, sobre todo en la máxima palestra de esta, donde despunta en el mundo de la política; porque precisamente la elevada perfección y fina sensibilidad del intelecto obstaculiza la energía de la *voluntad*; pero esta, al presentarse como audacia y vigor, con tal de estar dotada de un entendimiento hábil y preciso acompañado de un juicio acertado y de alguna astucia, hará de uno un hombre de Estado, un general y, cuando llegue hasta la temeridad y la tozudez, y bajo circunstancias favorables, también un carácter de la historia mundial. Mas es ridículo querer hablar de *genio* en el caso de tales gentes. Igualmente, los grados más bajos de la superioridad de espíritu, es decir, la prudencia, la astucia y determinados talentos parciales, son los que capacitan para salir adelante en el mundo y fundamentan fácilmente la felicidad de la persona, en especial cuando se les añade aquí la desvergüenza (como arriba la temeridad). Pues en todos los grados inferiores de preeminencia espiritual el intelecto sigue fiel a su destino natural, el servicio de la propia voluntad, solo que lo | cumple con mayor exactitud y 77 facilidad. En el genio, en cambio, se sustrae a él. Por eso el genio es

36. [«Con frecuencia el vulgo sabe más, ya que sabe tanto como es necesario», Lactancio, *Instituciones divinas*, L. III, c. 5.]

claramente desfavorable para la felicidad de la persona, razón por la que también Goethe pone en boca de Tasso:

> La corona de laurel es, allá donde se te aparece
> Más un signo de sufrimiento que de felicidad[37].

En consecuencia, el genio es, para quien está dotado de él, una ganancia inmediata, pero no mediata[38].

§ 51

A quien sea capaz de comprender algo *cum grano salis*[39], la forma
más clara de expresarle la relación entre el genio y el hombre nor-
78 mal podría ser quizás la siguiente: Un | genio es un hombre que
posee un *doble* intelecto: uno *para sí*, para el servicio de su volun-

37. [*Torcuato Tasso* III, 4.]

38. En los animales se ve claramente que su *intelecto* actúa únicamente al servicio de su *voluntad*: en el caso de los hombres las cosas no son de ordinario muy distintas. También en ellos se ve eso constantemente; de hecho, en algunos se observa incluso que nunca ha actuado de otro modo sino que siempre ha estado orientado solamente a los mezquinos fines de la vida y a los medios para ellos, con frecuencia tan viles e indignos. El que posee un claro exceso de intelecto respecto de la medida necesaria para el servicio de la voluntad —exceso que desemboca por sí mismo en una actividad plenamente libre, no excitada por la voluntad ni referida a sus fines, cuyo resultado será una captación puramente objetiva del mundo y de las cosas—, ese hombre es *un genio*, y eso se imprime en su rostro, si bien en menor medida de la que tiene aquel exceso respecto de la escasa medida mencionada.

La *escala* más correcta para medir la *jerarquía de las inteligencias* la proporciona el grado en el que estas captan las cosas de forma meramente *individual* o bien cada vez más *general*. El animal no conoce más que lo individual en cuanto tal, así que permanece totalmente inmerso en la captación de lo individual. Pero todo hombre aúna lo individual en conceptos —precisamente en eso consiste el uso de su razón— y esos conceptos se hacen más universales cuanto más elevada es su inteligencia. Cuando esa captación de lo universal penetra también en el conocimiento *intuitivo* y se conciben no solo los conceptos sino también inmediatamente lo intuido como un universal, surge el conocimiento de las *ideas* (platónicas): ese conocimiento es estético, se vuelve genial cuando actúa por sí mismo, y alcanza el grado más alto cuando se convierte en filosófico; porque entonces la totalidad de la vida, de los seres y su caducidad, del mundo y su permanencia, aparece captado intuitivamente en su verdadera naturaleza y se impone en esa forma a la conciencia como objeto de meditación. Es el máximo grado del discernimiento [*Besonnenheit*]. — Así pues, entre este conocimiento y el meramente animal hay innumerables grados que se diferencian porque la captación se hace cada vez más universal.

39. «Con las debidas limitaciones», «con reservas» o «con discernimiento». Literalmente, «con un grano de sal». La frase se remonta a la *Historia natural* de Plinio el Viejo (XXIII, 8, 149), donde en la receta de un antídoto se dice: *aditto salis grano* (añadiendo un grano de sal). [*N. de la T.*]

tad, y el otro *para el mundo*, del cual se convierte en espejo, al captarlo de forma *puramente intuitiva*. La suma o quintaesencia de esa captación se reproduce, según la instrucción técnica que se le asocie, en obras del arte, de la poesía o de la filosofía. El hombre normal, en cambio, no tiene más que el primer intelecto, al que podemos llamar *subjetivo*, y al genial, *objetivo*. Si bien aquel intelecto subjetivo puede presentar muy distintos grados de agudeza y perfección, siempre hay un determinado matiz que le separa de aquel intelecto doble del genio — más o menos igual que ocurre con los tonos de la voz de pecho, que, por muy agudos que sean, siempre son esencialmente distintos del falsete; este, exactamente igual que las dos octavas altas de la flauta y los tonos de flageolet[40] del violín, es el unísono de las dos mitades de la columna vibratoria del aire dividida por un nudo vibratorio, mientras que en la voz de pecho y las octavas bajas de la flauta solo vibra la columna de aire completa e indivisa. A partir de aquí se puede, pues, concebir aquella peculiaridad específica del genio que está tan visiblemente impresa en las obras y hasta en la fisonomía de quien está dotado de él; y también es claro que tal intelecto doble ha de ser en la mayoría de los casos un impedimento para el servicio de la voluntad, por lo que se explica la escasa capacidad del genio para la vida práctica que ya antes se mencionó. Pero en especial le falta la sobriedad que caracteriza el intelecto corriente y sencillo, sea agudo o torpe.

§ 52

El cerebro, en cuanto parásito que es alimentado por el organismo sin contribuir directamente a su economía interna, lleva una vida autónoma e independiente allá arriba, en su sólida y bien guardada morada; del mismo modo, el hombre de altas dotes espirituales, además de la vida individual común a todos, lleva una segunda puramente intelectual consistente en el continuo incremento, perfección y reproducción, no del mero saber, sino del conocimiento y comprensión coherentes; | una vida que no es afectada por el 79
destino de la persona en la medida en que no es perturbada por este en su actividad, y por eso eleva e impulsa al hombre por encima de él y de su variación. Consiste en un continuo pensar, aprender, ensayar y practicar, y se convierte poco a poco en su existencia fundamental, a la que se subordina la personal como simple medio para un fin. Un ejemplo de la independencia y separación de esa

40. Pequeña flauta aguda con embocadura de silbato y seis orificios. [*N. de la T.*]

vida intelectual nos lo ofrece Goethe cuando, en medio del tumulto bélico de la batalla de Champagne[41], observa unos fenómenos sobre la teoría de los colores; y tan pronto como entre la ilimitada miseria de aquella campaña se le concede una breve tregua, en la fortaleza de Luxemburgo, se ocupa de sus cuadernos sobre la teoría de los colores. Así nos ha legado un modelo que hemos de seguir los que somos la sal de la Tierra; pues en todo momento hemos de dedicarnos imperturbables a nuestra vida intelectual por mucho que la personal esté conmovida y agitada por la tempestad del mundo, pensando siempre que no somos hijos de la esclava sino de la libre[42]. Como emblema y blasón nuestro propongo un árbol movido violentamente por la tormenta, que sin embargo muestra sus rojos frutos en todas las ramas, con el lema: *dum convellor mitescunt*; o también: *conquassata, sed ferax*[43].

A aquella vida puramente intelectual del individuo le corresponde otra igual del conjunto de la humanidad, cuya vida *real* se encuentra también en la *voluntad*, tanto en su significado empírico como en el trascendente. Esta vida puramente intelectual de la humanidad consiste en su progresivo conocimiento a través de las ciencias y en el perfeccionamiento de las artes, cosas ambas que se continúan lentamente a lo largo de generaciones y siglos, y a las que ofrecen su contribución las efímeras generaciones individuales. Esa vida intelectual flota como un suplemento etéreo, como un fragante vapor originado por la fermentación, por encima de la actividad del mundo, de la vida real de los pueblos dirigida por la *voluntad*; y junto a la historia mundial marcha, inocente y sin mancha de sangre, la historia de la filosofía, de las ciencias y de las artes.

80 |§ 53

La diferencia entre el genio y las mentes normales es, desde luego, meramente *cuantitativa*, por cuanto es una diferencia de grado: no obstante, uno está tentado a verla como *cualitativa* cuando considera como las mentes normales, pese a su natural diversidad, tienen una cierta orientación común en su pensamiento en virtud de la cual en

41. Schopenhauer se refiere probablemente a la batalla de Valmy, que se desarrolló el 20 de septiembre de 1792, durante las guerras revolucionarias francesas, alrededor de Valmy, en la región de Champagne-Ardenne. Goethe, que estuvo presente en la batalla, afirmó que con ella había comenzado una nueva época en la historia universal. [*N. de la T.*]

42. [Cf. Gálatas 4, 31.]

43. [Mientras soy sacudido, maduran. / Sacudido, pero fructífero.]

la misma ocasión todos sus pensamientos toman enseguida el mismo camino y caen en la misma vía: de ahí el frecuente acuerdo de sus juicios, no apoyado en la verdad, que llega hasta el punto de que ciertas opiniones fundamentales a las que están aferrados en todo momento son repetidas y expuestas de nuevo, mientras que los grandes genios de cada época se oponen a ellas de manera abierta o velada.

§ 54

Un genio es un hombre en cuya mente el *mundo como representación* ha alcanzado un grado mayor de claridad y se halla nítidamente expresado: y dado que no es la cuidadosa observación del detalle, sino la intensidad de la captación del conjunto lo que ofrece la comprensión más importante y profunda, la humanidad ha de esperar de él la mayor enseñanza. Él la ofrecerá en esta o aquella forma cuando haya alcanzado su instrucción. Por consiguiente, podemos definir el genio como una conciencia extraordinariamente clara de las cosas y, con ellas, también de su opuesto, el propio yo. Así pues, a los dotados de él la humanidad les mira con respeto buscando explicaciones sobre las cosas y sobre su propio ser[44].

|Sin embargo, tal hombre, al igual que todos, es lo que es ante 81
todo para sí mismo: eso es esencial, inevitable e invariable. En cambio, lo que es para los demás queda supeditado al destino en su condición de secundario. En modo alguno pueden ellos recibir de su espíritu más que un reflejo a través de un intento, fomentado por ambas partes, de pensar los pensamientos de él con las mentes de ellos; pero tales pensamientos en tales mentes seguirán siendo siempre plantas exóticas y, por lo tanto, marchitas y débiles.

§ 55

Para tener pensamientos originales, extraordinarios y quizás hasta inmortales, basta con apartarse por unos instantes del mundo y de las cosas tan enteramente que los objetos y sucesos más cotidianos

44. Debido a la muy infrecuente coincidencia de varias circunstancias sumamente favorables, de vez en cuando, más o menos una vez cada cien años, nacerá un hombre con un *intelecto* —esa cualidad secundaria, es decir, accidental respecto de la voluntad— *notablemente* superior a *la medida normal*. Puede pasar mucho tiempo antes de que sea conocido y reconocido, ya que a lo primero se opone la estupidez, y a lo segundo, la envidia: pero una vez que lo es, los hombres se apiñan en torno a él y sus obras con la esperanza de que desde él penetre alguna luz en la oscuridad de su existencia, o incluso que se les pueda dar una explicación sobre ella. — en cierto modo, una *revelación* procedente de un *ser superior* (por pequeño que sea).

le parezcan a uno totalmente nuevos y desconocidos, con lo cual se manifiesta su verdadero ser. Lo que aquí se requiere no es difícil, sino que no está en nuestro poder y es justamente la función del genio[45].

§ 56

El *genio* es a las otras mentes lo que el rubí a las piedras preciosas: emite luz propia, mientras que las demás solo reflejan la que reciben. — También se puede decir que es a ellas lo que los cuerpos idioeléctricos[46] a los simples conductores de la electricidad; por eso no es idóneo para ser un simple erudito, que enseña lo que ha aprendido, al igual que los cuerpos ideoeléctricos no son conductores de la electricidad. Antes bien, el genio es a la mera erudición lo que el texto a las notas. Un erudito es aquel que ha aprendido mucho; un genio, aquel de quien la humanidad aprende lo que él no ha aprendido de nadie. — Por eso los grandes espíritus, de los cuales apenas nace uno de cada cien millones de hombres, son el
82 faro de la humanidad, sin el cual esta se | perdería en el ilimitado mar de los más tremendos errores y del embrutecimiento.

No obstante, el simple erudito, acaso el profesor ordinario de Gotinga, ve el genio más o menos como nosotros la liebre, que solo después de muerta se puede disfrutar y aderezar; de ahí que mientras vive haya que limitarse a dispararle.

§ 57

Quien quiera experimentar el agradecimiento de su época tiene que adaptarse a ella. Pero con eso nunca se lleva nada grande a término. Así que quien pretenda esto último ha de dirigir su mirada a la posteridad y desarrollar su obra para ella con confianza inquebrantable; desde luego, en tal caso podrá ocurrir que permanezca desconocido para sus contemporáneos y sea entonces comparable con aquel que, obligado a pasar su vida en una isla desierta, con gran fatiga erige en ella un monumento para dejar noticia de su existencia a futuros navegantes. Si esto le parece duro, consuélese pensando que incluso al hombre corriente, meramente práctico, que no ha de esperar ninguna compensación a cambio, le cae en

45. Por sí mismo el genio no puede tener más pensamientos originales que hijos puede alumbrar la mujer por sí sola, sino que se ha de añadir como padre la ocasión externa de fecundar el genio para que alumbre.

46. Susceptibles de electrizarse por fricción. [*N. de la T.*]

suerte a menudo tal destino. En efecto, un hombre así, si es favorecido por la situación, tendrá una actividad productiva en el aspecto material: hará ganancias, compras, edificios y cultivos, construirá, fundará, instaurará y embellecerá con diaria diligencia e incansable celo. Con ello se figura que trabaja para sí mismo: pero al final todo redunda en favor de *los descendientes* y con frecuencia ni siquiera de los suyos propios. En consecuencia, también él puede decir *nos, non nobis*[47] y ha tenido como recompensa su trabajo. Así pues, no le va mejor que al hombre de genio, que esperaba para sí una recompensa o al menos reputación, pero al final lo ha hecho todo para la posteridad. Pero a cambio también ambos han heredado mucho de sus antepasados.

Pero la mencionada compensación en la que el genio lleva ventaja se encuentra en lo que es, no para los demás, sino para sí mismo. ¿Quién ha vivido más que aquel que tuvo instantes cuyo simple eco sigue siendo perceptible a través de los siglos y su alboroto? — De hecho, quizás | lo más prudente para un individuo así sería que, a 83
fin de ser él mismo sin impedimentos ni molestias, mientras viviera pudiera disfrutar del placer de sus propios pensamientos y obras, y pusiera al mundo de simple heredero de su rica existencia, de cuya huella, como de una impresión fósil, no participaría hasta la muerte de él. (Véase Byron, *Prophecy of Dante*, introducción al c. IV.)

Pero además, la ventaja de un hombre de genio frente a los demás no se limita a la actividad de sus fuerzas superiores. Antes bien, así como un hombre extraordinariamente bien constituido, ágil y ligero ejecuta todos sus movimientos con enorme facilidad y hasta con comodidad, ya que se complace inmediatamente en la actividad para la que está tan especialmente bien dotado y por eso a menudo la realiza sin objeto; y así como, además, no solo realiza como equilibrista o como bailarín los saltos que ningún otro puede dar sino que también en los fáciles pasos de baile que los otros también hacen, e incluso en el simple caminar, se delata siempre su infrecuente elasticidad y agilidad, — del mismo modo un espíritu verdaderamente superior no solo producirá pensamientos y obras que jamás podrían salir de ningún otro, y no solo en eso mostrará su grandeza, sino que, al ser el conocer y pensar una actividad natural y fácil para él, se complacerá siempre en ella; por eso lo más sencillo, aunque también alcanzable para otros, él lo comprenderá con más facilidad, rapidez y acierto que ellos, por lo que siempre tendrá una viva alegría inmedia-

47. [«Con nosotros, no para nosotros», cf. Donato, *Vida de Virgilio*, § 70.]

ta en cada conocimiento conseguido, cada problema resuelto y cada pensamiento ingenioso, sean propios o ajenos; de ahí que también su espíritu esté continuamente activo sin finalidad ulterior y se convierta así en una fuente continua de placer; de modo que nunca le puede acechar el aburrimiento, ese continuo demonio del hombre corriente. A eso se añade que las obras maestras de los grandes espíritus precedentes o contemporáneos en realidad no existen plenamente más que para él. La mente vulgar, es decir, mala, se complace con un gran producto del espíritu que se le recomienda, más o menos como el que tiene gota con un baile; si bien este acude por conveniencia
84 y aquel lo lee por no quedarse atrás: pues *Labruyère* tiene toda | la razón cuando dice: *tout l'esprit qui est au monde est inutile à celui qui n'en a point*[48]. — Además, todos los pensamientos del hombre de ingenio o del genial son a los del hombre corriente, aun cuando en esencia sean los mismos, lo que los cuadros pintados con colores vivos y ardientes a los simples bosquejos o a los cuadros iluminados con débiles aguadas. — Todo esto pertenece a la recompensa del genio, a su compensación por una existencia solitaria en un mundo heterogéneo e inadecuado para él. Y porque toda grandeza es relativa, da igual que diga que Cayo ha sido un gran hombre, o que Cayo ha tenido que vivir entre gentecillas miserables: pues Brobdingnak y Liliput solo difieren en el punto de partida. Por eso, tan grande, admirable y entretenido como parezca el autor de obras inmortales a su larga posteridad, así de insignificantes, miserables e insoportables le habrán de parecer a él los demás hombres mientras viva. Eso he querido decir al afirmar[49] que si de la base de la torre hasta la cima hay trescientos pies, seguro que de la cima a la base también hay justamente trescientos pies[50].

Por consiguiente, no deberíamos sorprendernos de que la gente de genio sea la mayoría de las veces insociable y en ocasiones hasta antipática: pues no es por culpa de la falta de sociabilidad, sino porque su tránsito por este mundo se asemeja al de un paseante en una bella mañana temprana, en la que contempla extasiado la naturaleza en toda su frescura y magnificencia; no obstante, se ha de ceñir a ella: pues no puede encontrar compañía sino como mucho

48. [«Todo el espíritu que existe en el mundo es inútil para el que no lo tiene», *Los caracteres, capítulo del hombre*, ed. Didor, Paris, 1880, p. 255.]

49. Cf. *El mundo como voluntad y representación* II, p. 486 [p. 476]. [*N. de la T.*]

50. Por eso *los grandes espíritus* les deben alguna indulgencia a los espíritus insignificantes; porque, al ser todo relativo, solo gracias a la insignificancia de estos son ellos grandes espíritus.

labradores que, inclinados hacia el suelo, cultivan la tierra. Así, con frecuencia ocurre que un gran espíritu da preferencia a su monólogo frente a los diálogos que ha de mantener en el mundo: si alguna vez se presta a uno de estos, puede ser que la vacuidad del mismo le haga caer de nuevo en el monólogo, olvidando al interlocutor o al menos hablándole como el niño al muñeco, sin preocuparse de si le entiende o no.

|A la gente le gustaría hallar modestia en un gran espíritu: pero 85
eso es, por desgracia, una *contradictio in adjecto*. En efecto, un individuo así tendría que dar prioridad a los pensamientos, opiniones y pareceres, como también a las formas y maneras de los otros —y, por cierto, de aquellos otros cuyo número es legión—, respecto de los suyos propios; así tendría que subordinar y acomodar estos, siempre muy diferentes, a aquellos otros, o incluso suprimirlos totalmente para dejar que imperasen los primeros. Pero entonces no crearía ni produciría absolutamente nada, o bien lo mismo que los demás. Antes bien, él solo puede producir cosas grandes, auténticas y extraordinarias en la medida en que no estime en nada las formas y maneras, los pensamientos y opiniones de sus contemporáneos, cree imperturbable lo que ellos censuran y desprecie lo que ellos elogian. Sin esa arrogancia no será un gran hombre. Mas si su vida y su obra hubieran de caer en una época que no puede conocerlo ni valorarlo, él seguirá siendo siempre el mismo y se asemejará a un viajero distinguido que ha de pasar una noche en una miserable posada: al otro día continúa contento su viaje.

En todo caso, una mente que piensa o poetiza puede estar ya contenta de su época simplemente con que se le permita pensar y poetizar en su rincón sin ser molestada; y de su suerte, si se le da un rincón en el que puede pensar y poetizar sin tener que preocuparse de los demás.

Pues que el cerebro sea un simple trabajador al servicio del vientre es, desde luego, la suerte común de casi todos los que no viven del trabajo de sus *manos*, y ellos saben conformarse con eso. Pero para las grandes mentes, es decir, para aquellas cuyas fuerzas cerebrales exceden la medida necesaria para el servicio de la voluntad, eso es algo desesperante. Por eso, una mente tal preferirá en caso necesario vivir en la situación más apurada, si ello le garantiza el libre uso de su tiempo para desarrollar y aplicar sus fuerzas, es decir, el ocio inestimable para él. Otra cosa ocurre con la gente vulgar, cuyo ocio carece de valor objetivo e incluso le supone algún riesgo: ella parece sentirlo así. Pues la técnica de nuestra
época, que ha alcanzado una altura inaudita, | al multiplicar y au- 86

mentar los objetos del lujo ofrece a los agraciados por la fortuna la elección entre más ocio e instrucción intelectual, por un lado, y más lujo y buena vida con una esforzada actividad, por otro: lo característico es que elijan de ordinario lo último y prefieran el champán al ocio. También es lógico: pues cualquier esfuerzo intelectual que no sirva a los fines de la voluntad es para ellos una necedad, y a la inclinación por él la llaman excentricidad. Según ello, la persistencia en los fines de la voluntad y del vientre sería la concentricidad: sin duda la voluntad es también el centro y el núcleo del mundo.

No obstante, en general ambas alternativas no son un caso frecuente. Pues, así como a la mayoría de los hombres no les sobra el dinero sino que apenas tienen lo necesario, tampoco les sobra entendimiento. Apenas tienen de él lo suficiente para el servicio de su voluntad, es decir, para gestionar sus negocios. Hecho esto, se contentan con poder quedarse boquiabiertos o recrearse con placeres sensibles, como también con juegos pueriles de naipes y dados; también se pronuncian mutuamente los discursos más triviales o se engalanan e inclinan la cabeza unos ante otros. Son ya pocos los que poseen un mínimo exceso de fuerzas intelectuales. Y así como los que tienen un pequeño sobrante de dinero se buscan un placer, también aquellos se agencian un placer intelectual. Se dedican a un estudio liberal que no renta nada, o a un arte, y en general son ya capaces de un interés *objetivo* de alguna clase; de ahí que alguna vez se pueda conversar con ellos. Con los demás, en cambio, es mejor no trabar relaciones: pues, con excepción de los casos en los que cuentan algunas experiencias que han tenido, informan sobre algo de su especialidad o a lo sumo enseñan algo aprendido de otro, lo que digan nunca merecerá oírse; mas lo que se les diga raras veces lo entenderán e interpretarán bien, y en la mayoría de las ocasiones será contrario a sus opiniones. Baltasar Gracián los designa con gran acierto como *hombres que no lo son*[51], y lo mismo dice Giordano Bruno con estas palabras: *quanta differenza sia di contrattare*
87 *e ritrovarsi tra gli | uomini, e tra color, che son fatti ad imagine e similitudine di quelli*[52] (*Della causa*, Diál. 1, p. 224 ed. Wagner); estas últimas palabras coinciden asombrosamente con la sentencia del *Kural*: «Las gentes vulgares parecen hombres; nunca he visto

51. En español en el original y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

52. [«Qué diferencia hay entre tratarse y encontrarse con hombres y con quienes están hechos a imagen y semejanza de ellos», *Della causa, principio ed uno*, diálogo 1.]

algo parecido»[53]. — Para la necesidad de entretenerse animadamente y para combatir el vacío de la soledad yo recomiendo, en cambio, los perros, con cuyas cualidades intelectuales y morales se experimentará casi siempre alegría y satisfacción.

Sin embargo, quisiéramos guardarnos ante todo de resultar injustos. Así como con frecuencia me ha asombrado la listeza de mi perro y en alguna ocasión su estupidez, lo mismo me ha ocurrido con el género humano. Innumerables veces me ha indignado su incapacidad, su total carencia de juicio y su bestialidad, y he tenido que coincidir con el antiguo suspiro:

Humani generis mater nutrixque profecto
Stultitia est[54].

Pero en otros momentos me he asombrado de cómo en ese género han podido surgir, arraigar, mantenerse y perfeccionarse una multiplicidad de artes bellas y útiles, así como de ciencias, aunque siempre procedentes de individuos aislados, de excepciones; cómo ese género, con fidelidad y perseverancia, ha guardado a lo largo de dos o tres milenios las obras de los grandes espíritus: Homero, Platón, Horacio, etc., transcribiéndolas y conservándolas, y las ha protegido de la destrucción en medio de todas las calamidades y horrores de su historia; con lo cual ha demostrado | que conocía 88
su valor; igualmente me han sorprendido las especiales producciones individuales y a veces también los rasgos de espíritu o de juicio, así como la inspiración de quienes por lo demás pertenecen a la gran masa; e incluso la de esta misma cuando, como ocurre la mayoría de las veces, juzga con pleno acierto en cuanto su coro se ha hecho grande y completo: ocurre igual que con la consonancia de voces no instruidas, que siempre resulta armónica con tal de que estas sean muy numerosas. Quienes sobresalen por encima de eso, denominados genios, son simplemente *lucida intervalla* de todo el

53. Cuando se piensa en la gran concordancia del pensamiento y hasta de la expresión en pueblos y épocas tan alejados entre sí, no se puede dudar de que ha surgido del objeto. Por eso es totalmente cierto que yo no me hallaba bajo la influencia de esos pasajes (de los cuales uno no había sido aún impreso y el otro no lo había tenido en mis manos desde doce años atrás) cuando, hace unos veinte años, intenté que se me hiciera una tabaquera en cuya tapa, a ser posible en mosaico, estuvieran pintadas dos hermosas castañas grandes y al lado una hoja que dijera que eran castañas de Indias. Ese símbolo debía justamente recordarme a cada momento aquel pensamiento.

54. [Madre y nodriza del género humano / Es, ciertamente la estupidez.]

género humano. Por lo tanto, consiguen lo que está absolutamente vedado a los demás. En consecuencia, su originalidad es tan grande que no solo se hace patente su diferencia respecto de todos los demás sino que incluso la individualidad de cada uno de ellos está tan intensamente pronunciada, que entre todos los genios que han existido se da una total diferencia de carácter y de espíritu, en virtud de la cual cada uno de ellos con sus obras ha ofrecido al mundo un regalo que no habría podido recibir de ningún otro de toda la especie. Precisamente por eso el *natura lo fece, e poi ruppe lo stampo*[55] es una comparación tan acertada y merecidamente famosa.

§ 58

Debido a la magnitud limitada de las fuerzas humanas en general, todo gran espíritu lo es exclusivamente a condición de poseer incluso en el aspecto intelectual algún lado claramente débil, es decir, una facultad en la que a veces sea incluso inferior a las mentes medianas. Será *aquella* que pueda oponerse a su facultad predominante: pero siempre será difícil designarla con una palabra en un caso individual dado. Más bien se puede expresar indirectamente: por ejemplo, el lado débil de Platón es justo aquel en el que consiste el lado fuerte de Aristóteles, y viceversa. El lado débil de Kant es aquel en el que se encuentra la grandeza de Goethe, y viceversa.

§ 59

A los hombres les gusta *venerar* algo: pero la mayoría de las veces
89 su veneración se para ante la puerta equivocada, donde | se mantiene hasta que llega la posteridad para mostrarle el camino. Una vez que esto ocurre, la veneración que la masa culta tributa al genio, exactamente igual que ocurre con la que los creyentes dedican a sus santos, degenera fácilmente en una servidumbre a sus reliquias. Así como miles de cristianos veneran las reliquias de un santo cuya vida y doctrina les es desconocida; así como la religión de miles de budistas consiste más en la veneración del *dalada* (diente sagrado) o de otros *datu* (reliquias), e incluso de la *dagoba* (estupa) que los encierra, del sagrado *patra* (escudilla), de la huella petrificada o del árbol sagrado que Buda plantó, que en el conocimiento profundo y la práctica fiel de su elevada doctrina: del mismo modo, la casa de Petrarca en Arqua, la supuesta prisión de Tasso en Ferrara,

55. [«La naturaleza lo hizo y luego rompió el molde», Ariosto, *Orlando furioso* X, 84.]

la casa de Shakespeare en Stratford con su silla, la casa de Goethe en Weimar con sus muebles, el viejo sombrero de Kant, así como los respectivos autógrafos, son contemplados atenta y respetuosamente por muchos que nunca han leído las obras de esos hombres. No son capaces de hacer nada más que mirar boquiabiertos. Sin embargo, los más inteligentes tienen en el fondo el deseo de ver los objetos que tuvo un gran espíritu ante sus ojos; en ello, por una extraña ilusión, impera el error de pensar que con el objeto pueden restituir también el sujeto, o que algo de este tenía que estar adherido al objeto. Afines a ellos son los que se afanan celosamente por investigar y llegar a conocer a fondo la *materia de las obras poéticas*, por ejemplo, la leyenda de Fausto y su literatura, y después las relaciones y acontecimientos personales de la vida del poeta que dieron *ocasión* a su obra: se parecen a aquel que viera en el teatro una hermosa decoración y se precipitara al escenario para examinar los andamios de madera que lo soportan. Ejemplos suficientes nos ofrecen ahora los investigadores críticos del Fausto y la leyenda fáustica, de Federica en Sesenheim[56], de Margarita en la Weißadlergasse[57], de la familia de la Lotte de Werther, etc. Ellos confirman la verdad de que los hombres no se interesan por la forma, | es decir, 90
por el tratamiento y la exposición, sino por la materia: están materializados [*stoffartig*]. Pero los que en vez de estudiar los *pensamientos* de un filósofo se familiarizan con la historia de su vida se asemejan a quienes en lugar de en la pintura se fijan en el marco, examinando el gusto de su talla y el valor de su dorado.

Hasta aquí, bien. Pero existe aún una clase, parte de la cual está también orientada a lo material y personal, pero que llega más lejos por esa vía, y además hasta la total bajeza. En efecto, un gran espíritu les ha ofrecido los tesoros de su intimidad y, con el más extremo empeño de sus fuerzas, ha producido obras que elevarán e iluminarán, no solo a ellos, sino también a sus descendientes hasta la décima y aun la vigésima generación; así pues, él ha hecho a la humanidad un regalo que ningún otro puede igualar: y esos muchachos, a cambio, se creen con derecho de enjuiciar su personalidad moral a fin de ver si no podrían encontrar en él alguna tacha, para alivio del

56. Federica Brion, hija de un pastor luterano de Sesenheim, de la que Goethe estuvo enamorado y a la que dedicó diversos poemas. Inspiró algunos de sus personajes femeninos, entre ellos, la Margarita del *Fausto*. [*N. de la T.*]

57. Gretchen: hija de un comerciante de vinos en cuya taberna solía cenar Goethe. Fue el primer amor de Goethe y dio nombre al personaje del *Fausto*. [*N. de la T.*]

tormento que experimentan «en su penetrante sentimiento de no ser nada» ante la vista de un gran espíritu. De ahí que impresionen, por ejemplo, las amplias investigaciones de la vida de Goethe en su aspecto moral que se presentan en innumerables libros y revistas: por ejemplo, si él debería o tendría que haberse casado con aquella muchacha con la que tuvo una aventura de joven; o si en lugar de haberse comprometido lealmente en el servicio de su soberano no debería haber sido un hombre del pueblo, un patriota alemán merecedor de un escaño en la *Paulskirche*[58], etc. — Con esa ingratitud manifiesta y ese malicioso afán detractor, tales jueces intrusos demuestran que desde el punto de vista moral son tan canallas como desde el intelectual — con lo cual se dice mucho.

§ 60

El *talento* trabaja por el dinero y la fama: en cambio, el móvil que impulsa al genio a la producción de sus obras no es tan fácil de indicar. Raras veces es el dinero. La fama no es: algo así no pueden
91 pensarlo más que los franceses. | La fama es demasiado insegura y, considerada de cerca, de valor demasiado exiguo:

Responsura tuo nunquam est par fama labori[59].

Tampoco lo es directamente el propio deleite: pues este casi es superado por el enorme esfuerzo. Se trata más bien de un instinto de clase totalmente peculiar, en virtud del cual el individuo genial es impulsado a expresar su contemplación y su sentimiento en obras duraderas sin ser consciente de otro motivo ulterior. Visto en conjunto, eso ocurre por la misma necesidad con la que el árbol da sus frutos y no requiere nada externo más que un suelo en el que el individuo pueda brotar. Considerado más de cerca, es como si en tal individuo la voluntad de vivir, en cuanto espíritu de la especie humana, se hiciera consciente de haber alcanzado aquí, por una casualidad infrecuente y durante un breve intervalo de tiempo, una mayor claridad del intelecto; y entonces trataría de lograr para toda la especie, que es de hecho la esencia más propia de ese individuo, al menos los productos o resultados de aquel claro

58. La Iglesia de San Pablo, en Frankfurt, fue la sede del primer parlamento elegido de forma libre del estado alemán. [*N. de la T.*]

59. [«La fama que se te ha de tributar nunca es proporcional a tu trabajo», Horacio, *Sátiras* II, 8, 66.]

contemplar y pensar, a fin de que la luz que de ahí surge pudiera después penetrar beneficiosamente en la oscuridad y en el letargo de la conciencia humana vulgar. De aquí nace, pues, aquel instinto que impulsa al genio a completar sus obras con el mayor esfuerzo y sin consideración a la recompensa, el aplauso o el interés, sino más bien desatendiendo el cuidado de su bienestar personal, infatigable y solitario; un instinto que le lleva a pensar más en la posteridad que en su época, la cual solo podría extraviarle; porque aquella es una parte mucho mayor de la especie y porque los pocos que son capaces de juzgar aparecen aisladamente en el curso del tiempo. Con el genio ocurre la mayoría de las veces lo que Goethe expresa en la queja de su artista:

> Un príncipe que apreciase los talentos,
> Un amigo que se divirtiese conmigo,
> De ellos, por desgracia, he carecido.
> En el convento encontré lóbregos mecenas:
> Así me he atormentado, infatigable,
> Ignorado y sin discípulos[60].

|Convertir su obra, como depósito sagrado y verdadero fruto de su existencia, en patrimonio de la humanidad, entregándola a una posteridad que la juzgue mejor: ese es el fin que para él prevalece sobre todos los fines y por el que lleva la corona de espinas que alguna vez habrá de reverdecer en corona de laurel. En la compleción y afianzamiento de su obra se concentra su afán, tan decididamente como el del insecto en su última forma se concentra en asegurar sus huevos y tomar las precauciones en favor de una prole cuya existencia nunca conocerá: pone los huevos allá donde, según sabe con seguridad, encontrarán un día vida y alimento; y muere tranquilamente. 92

60. [Goethe, «Apoteosis del artista».]

93 |APÉNDICE

A.— El *fracaso de la filosofía* habido hasta ahora es necesario y se explica porque, en lugar de limitarse a la profunda comprensión del mundo dado, enseguida quiere ir más allá e intenta descubrir las razones últimas de toda existencia, las relaciones eternas que nuestro intelecto es totalmente incapaz de pensar; pues su capacidad de comprensión solamente es apta para lo que los filósofos han denominado cosas finitas o fenómenos —en suma, las formas efímeras de este mundo— y para lo que es adecuado para nuestra persona, nuestros fines y nuestra conservación: es inmanente. Por eso, su filosofía debe ser también inmanente y no aventurarse en cosas supramundanas sino limitarse a comprender a fondo el mundo dado: él da materia suficiente.

B.— Si eso es así, entonces en nuestro intelecto tenemos un pobre regalo de la naturaleza: si no es apto más que para captar las relaciones que afectan a nuestra miserable existencia individual y solamente existen durante el breve lapso de nuestra existencia temporal; y si en cambio lo único que tiene valor para interesar a un ser pensante —la explicación de nuestra existencia en general y la interpretación de las relaciones del mundo en conjunto; en suma, la solución del enigma de este sueño de la vida— no cabe en él y no sería capaz de comprenderlo aun cuando se le explicase, entonces, considero que no vale la pena desarrollar el intelecto y ocuparse de él: es una cosa que no merece que uno se incline hacia ella.

94 |A.— Amigo mío, solemos ser injustos cuando estamos descontentos con la naturaleza. Ten en cuenta que *natura nihil facit frustra nec supervacaneum*[61] (*et nihil larguitur*)[62]. Somos seres meramente temporales, finitos, perecederos, oníricos, como sombras efímeras; ¿de qué nos serviría un intelecto que concibiese relaciones infinitas, eternas y absolutas? ¿Y cómo tal intelecto habría de abandonar esas relaciones para volverse hacia las nimias relaciones de nuestra efímera existencia, que son las únicas reales para nosotros y las únicas que verdaderamente nos afectan, y hacerse útil para ellas? Al otor-

61. [«La naturaleza no hace nada en vano ni crea nada superfluo», cf. Aristóteles, *De incessu animalium,* 2, 704b; *De generatione animalium* II, 6, 744a.]

62. [Y no regala nada.]

garnos semejante intelecto, la naturaleza no solo habría creado un *frustra* enormemente grande sino que habría obrado directamente en contra de sus fines para con nosotros. Pues de qué serviría, como dice *Shakespeare*:

> *We fools of nature,*
> *So horridly to shake our disposition*
> *With thoughts beyond the reaches of our souls*[63].—
> (*Hamlet*, acto I, escena 4)

Una comprensión metafísica completa y exhaustiva ¿no nos haría incapaces para todo obrar físico, para toda nuestra conducta, y nos sumiría quizás en un terrible espanto, como el de quien ha visto un fantasma? —

B.— Pero tú cometes una atroz *petitio principii* al afirmar que somos meros seres temporales, perecederos y finitos: somos al mismo tiempo infinitos, eternos, el principio originario de la naturaleza misma: por eso vale la pena el esfuerzo de investigar constantemente «si al final no se puede sondear la naturaleza»[64].

A.— Según tu propia metafísica, nosotros somos eso únicamente en un cierto sentido, como en sí, no como fenómeno; en cuanto principio interior del mundo, no en cuanto individuos; en cuanto voluntad de vivir, no en cuanto sujetos del conocer individual. Pero aquí se habla solo de nuestra naturaleza inteligente, no de la voluntad; y en cuanto inteligencias somos individuales y finitos; por consiguiente, también nuestro intelecto lo es. El fin de nuestra vida (me permito aquí una expresión metafórica) es práctico, no teórico: es nuestro obrar y no nuestro conocer el que pertenece a la eternidad: nuestro intelecto existe para guiar ese obrar y a la
vez colocar ante nuestra voluntad un espejo, y | eso hace. Es muy 95
probable que no fuera capaz de hacer más: ya vemos que el genio, ese pequeño exceso de intelecto, es un obstáculo en la vida del individuo dotado de él y le hace exteriormente desdichado, aunque en su interior le pueda hacer feliz.

B.— ¡Bien está que me recuerdes el genio! Él echa por tierra en parte los hechos que tú quieres justificar: en él el aspecto teórico predomina de forma anómala sobre el práctico. Aun cuando

63. [Que nosotros, necios de la naturaleza / Removamos terriblemente nuestra disposición / Con pensamientos más allá del alcance de nuestras almas.]

64. [Goethe, «A personas con ocasión de celebraciones.» Lema del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*.]

no pueda comprender las relaciones eternas, él ve con profundidad algo mayor en las cosas de este mundo, *attamen est quadam prodire tenus*[65]. Y, sin embargo, eso hace que el intelecto favorecido con él sea menos apto para comprender las relaciones finitas y terrenas, y comparable a un telescopio en el teatro. Aquí parece hallarse el punto en el que estamos de acuerdo y donde nuestra consideración en común se detiene.

65. [*Est quadam prodire tenus si non datur ultra*. «Se puede avanzar hasta un cierto punto si no es posible ir más allá», Horacio, *Epístolas* I, 1, 32.]

| Capítulo 4 96

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA OPOSICIÓN ENTRE LA COSA EN SÍ Y EL FENÓMENO

§ 61

Cosa en sí significa lo que existe independientemente de nuestra percepción, es decir, lo que verdaderamente existe. Eso era para Demócrito la materia informada: lo mismo era en el fondo aún para *Locke*: en *Kant* era una x; en mí, *voluntad*.

Hasta qué punto *Demócrito* tomó la cuestión en este sentido, y por eso se le incluye en la cumbre de este resumen, lo acredita el siguiente pasaje de Sexto Empírico (*Adv. math.* L. VII 135), que tenía ante sí sus propias obras y en la mayoría de los casos las cita textualmente:

Δημόκριτος δὲ ὅτι μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσ–θήσεσιν, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ᾽ ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν· ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν[1], etc. (*Democritus autem ea quidem tollit, quae apparent sensibus, et ex iis dicit nihil ut vere est apparere, sed solum ex opinione; verum autem esse in iis, quae sunt, atomos et inane,* etc.). Recomiendo releer todo el pasaje, donde además se dice: ἐτεῇ μέν νυν οἷον ἕκαστον ἔστιν, ἢ οὐκ ἔστιν, οὐ συνίεμεν·[2] (*vere quidem nos, quale sit vel non sit unumquodque, neutiquam intellegimus*); y también: ἐτεῇ οἷον ἕκαστόν (ἐστι) γιγνώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί[3] (*vere scire, quale sit unumquodque,*

1. [«Demócrito niega las cosas que se aparecen a los sentidos y dice que nada de ellas aparece como es sino según la opinión; y que lo verdadero en ellas son los átomos y el vacío», Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, § 135.]
2. [En verdad no entendemos cómo es o no es cada una de ellas.]
3. [Verdaderamente es difícil conocer cómo es cada cosa.]

in dubio est). Todo eso significa justamente: «no conocemos las cosas según como son sino únicamente según como aparecen», y abre aquella línea que arranca del más decidido materialismo pero conduce al idealismo, y que se cierra conmigo. Una distinción llamati-
97 vamente clara y definida | entre la cosa en sí y el fenómeno, incluso ya en sentido kantiano, la encontramos en un pasaje de *Porfirio* que transmite Stobeo en el capítulo vigesimotercero de su primer libro, fragmento 3. Dice: Τὰ κατηγορούμενα τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐνύλου ἀληθῶς ἐστι ταῦτα, τὸ πάντῃ εἶναι διαπεφορημένον, τὸ μεταβλητὸν εἶναι etc. Τοῦ δέ ὄντως ὄντος καὶ καθ' αὑτὸ ὑφεστηκότος αὐτοῦ, τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν εἁυτῷ ἱδρυμένον· ὡσαύτως τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχειν κ.τ.λ.[4] (Stob. vol. 2, p. 716.)

§ 62

Así como únicamente conocemos la superficie de la esfera terrestre y no la gran masa sólida del interior, tampoco de las cosas y el mundo conocemos empíricamente más que su *fenómeno*, es decir, la superficie. El exacto conocimiento de esta es la *física* tomada en el sentido más amplio. Mas que esa superficie supone un interior que no es un simple plano sino contenido cúbico constituye, junto con los razonamientos sobre la naturaleza del mismo, el tema de la *metafísica*. Pretender construir el ser en sí de las cosas según las leyes del mero fenómeno es una empresa comparable al intento de construir los cuerpos estereométricos a partir de simples superficies y sus leyes. Toda filosofía *dogmática trascendente* es un intento de construir la *cosa en sí* según las leyes del *fenómeno*; un intento que resulta análogo al de tapar dos figuras completamente distintas una con otra, cosa que siempre fracasará, ya que por muchas vueltas que se le dé siempre asoma una esquina u otra.

§ 63

Puesto que cualquier ser de la naturaleza es al mismo tiempo *fenómeno* y *cosa en sí*, o *natura naturata* y *natura naturans*, es susceptible de una doble explicación: una *física* y otra *metafísica*. La física parte siempre de la *causa*; la metafísica, siempre de la

4. [«Es verdad lo que se afirma de las cosas sensibles y materiales: que están dispersas y son cambiantes (...) Pero de lo que existe realmente y se sostiene por sí mismo es verdad que está por siempre fundado en sí mismo; y así permanece siempre igual...», *Églogas físicas y éticas* I, c. 35.]

voluntad: pues esta es la que en los seres no cognoscentes se presenta como *fuerza natural* y en un nivel superior como *fuerza vital*, si bien en el animal y el hombre se denomina *voluntad*. | Por lo tanto, en 98
un sentido estricto sería posible deducir el grado y orientación de la inteligencia de un hombre dado, así como la condición moral de su carácter, de forma puramente *física*; en concreto, en primera instancia a partir de la índole de su cerebro y sistema nervioso, y de la circulación sanguínea que actúa en ellos; y, en último término, a partir de la naturaleza y acción conjunta de su corazón, su sistema vascular, su sangre, sus pulmones, su hígado, su bazo, sus riñones, sus intestinos, sus genitales, etc.; por supuesto, para ello sería necesario un conocimiento mucho más exacto de las leyes que regulan el *rapport du physique au moral*[5] que el que poseyeron incluso *Bichat y Cabanis*. (Véase § 102.) Luego, ambos factores se podrían reducir a la causa física más remota, en concreto, a la naturaleza de los padres, por cuanto estos solo pudieron proporcionar el germen para un ser igual pero no para uno superior y mejor. En cambio, desde el punto de vista *metafísico* el mismo hombre tendría que ser explicado como el fenómeno de su propia voluntad totalmente libre y originaria, que se creó el intelecto adecuado a ella; de ahí que todos sus actos le hayan de ser imputados, aun cuando resulten necesariamente de su carácter en el conflicto con los motivos dados y este, a su vez, aparezca como el resultado de su corporeización. Pero desde el punto de vista metafísico tampoco la diferencia entre él y sus padres es absoluta.

§ 64

Todo *comprender* es un acto del *representar*, por lo que permanece en esencia en el terreno de la *representación*: y dado que esta no proporciona más que *fenómenos*, se halla limitado al fenómeno. Donde comienza la *cosa en sí* cesa el *fenómeno*, por lo tanto, también la representación y con ella la comprensión. En su lugar aparece el *existente* mismo, que se hace consciente de sí como *voluntad*. Si ese hacerse consciente de sí fuera inmediato, tendríamos un conocimiento plenamente adecuado de la cosa en sí. Pero, al estar mediado por el hecho de que la voluntad se crea el cuerpo orgánico y, a

5. *Des rapports du physique et du moral de l'homme* [De las relaciones entre lo físico y lo moral en el hombre] es el título de una obra del médico y filósofo francés Pierre Cabanis. [*N. de la T.*]

través de una parte de él, un intelecto mediante el cual se encuentra y se conoce como voluntad en la autoconciencia, ese conocimiento de la cosa en sí está condicionado, en primer lugar, por la separación
99 que ahí se incluye ya entre un cognoscente y un | conocido; y luego, por la forma del *tiempo*, inseparable de la autoconciencia cerebral; así que no es plenamente exhaustivo ni adecuado. (Compárese con esto el capítulo 18 del segundo volumen de mi obra principal.)

A esto se añade la verdad, expuesta en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* bajo la rúbrica «Astronomía física», p. 86 [2.ª ed., p. 79], de que cuanto más clara es la inteligibilidad de un proceso o una relación, más ubicada se encuentra en el mero fenómeno sin afectar al ser en sí.

La diferencia entre cosa en sí y fenómeno se puede expresar también como diferencia entre el ser *subjetivo* y *objetivo* de una cosa. Su ser puramente *subjetivo* es justo la cosa en sí: pero esta no es un objeto del conocimiento. Pues a un objeto tal le es esencial existir siempre en una conciencia cognoscente como representación suya: y lo que ahí se representa es justamente el ser *objetivo* de la cosa. Este es, en consecuencia, objeto del conocimiento: mas en cuanto tal es mera representación; y puesto que únicamente puede serlo por medio de un aparato representativo que ha de tener su propia naturaleza y las leyes que de ella surgen, aquel objeto es un mero fenómeno que puede hacer referencia a una cosa en sí. Esto vale también allá donde hay una autoconciencia, es decir, un yo que se conoce a sí mismo. Pues también este se conoce únicamente en su intelecto, es decir, en su aparato representativo: a través del sentido externo se conoce como figura orgánica; a través del interno, como voluntad cuyos actos ve repetir a aquella figura con la misma simultaneidad con que los de esta son reproducidos por sus sombras; de ahí infiere la identidad de ambas y la denomina «yo». Mas debido a ese doble conocimiento, como también a la gran proximidad en la que se halla aquí el intelecto respecto de su origen o raíz —la voluntad—, el conocimiento del ser objetivo (el fenómeno) difiere aquí del conocimiento del ser subjetivo (el de la cosa en sí) mucho menos que en el caso del conocimiento a través del sentido externo o de la conciencia de las otras cosas en oposición a la autoconciencia. Esta, en efecto, en la medida en que conoce exclusivamente mediante el sentido interno, está vinculada solo a la forma del tiempo y no a la del espacio, que es, junto con la distinción de sujeto y objeto, lo único que la separa de la cosa en sí.

|§ 65 100

Cuando contemplamos y examinamos cualquier ser natural, por ejemplo, un animal en su existir, vivir y actuar, este se presenta ante nosotros como un secreto insondable, a pesar de todo lo que la zoología y la zootomía enseñan sobre él. ¿Mas debería la naturaleza enmudecer ante nuestra pregunta por simple obstinación? ¿No es ella, como todo lo grandioso, abierta, comunicativa y hasta ingenua? ¿Puede entonces faltar su respuesta por otra razón sino porque la pregunta era desacertada o torcida, partía de falsos supuestos o albergaba una contradicción? ¿Pues es pensable que pueda haber una conexión de razones y consecuencias allá donde esta ha de permanecer eterna y esencialmente sin descubrir? — Ciertamente, todo eso no es así, sino que lo insondable lo es porque buscamos razones y consecuencias en un ámbito que es ajeno a esa forma, y así vamos tras la cadena de las razones y consecuencias sobre un rastro totalmente falso. En efecto, intentamos alcanzar la esencia interna de la naturaleza que nos sale al paso en cada fenómeno guiándonos por el principio de razón, cuando este es la simple forma con la que nuestro intelecto capta el fenómeno, es decir, la superficie de las cosas: pero con eso pretendemos trascender el fenómeno. Pues dentro de este aquel principio es útil y suficiente. Ahí se puede, por ejemplo explicar la existencia de un animal dado: por su generación. Esta no es en el fondo más misteriosa que el resultado de cualquier efecto, aun el más simple, a partir de su causa; pues también en este caso la explicación topa al final con lo incomprensible. El hecho de que en la generación nos falten más miembros intermedios de la conexión no cambia lo esencial del asunto: pues, aunque los tuviéramos, nos hallaríamos también en lo incomprensible. Todo ello, porque el fenómeno sigue siendo fenómeno y nunca se convierte en cosa en sí.

La esencia interior de las cosas es ajena al principio de razón. Es la cosa en sí, y es pura *voluntad*. Es porque quiere y quiere porque es. Es lo absolutamente real en cada ser.

|§ 66 101

El carácter fundamental de todas las cosas es la caducidad: vemos que todo en la naturaleza, desde el metal al organismo, se extingue y se consume, en parte, debido a su existencia misma y, en parte, por el conflicto con las demás cosas. ¿Cómo podría la naturaleza soportar sin fatiga durante un tiempo infinito la conservación de las

formas y la renovación de los individuos, la innumerable repetición del proceso vital, si no fuera porque su propio núcleo es intemporal y por ello totalmente indestructible, una cosa en sí de clase totalmente distinta de sus fenómenos, un ser metafísico heterogéneo respecto de todo lo físico? — Eso es la *voluntad* en nosotros y en todo.

En cada ser viviente está todo el *centro del mundo*. Por eso su existencia es para él todo en todo. En eso se basa también el *egoísmo*. Creer que la muerte aniquila ese ser es sumamente ridículo, ya que toda existencia procede exclusivamente de él. (Véase *El mundo como voluntad y representación* II, pp. 496 ss. [3.ª ed., pp. 563 ss.])

§ 67

Nos quejamos de la oscuridad en la que vivimos, sin comprender la conexión de la existencia en su conjunto, pero sobre todo la de nuestro propio yo con el conjunto; de modo que no solo nuestra vida es corta sino que también nuestro conocimiento está limitado a ella; porque no podemos ver más allá de nuestro nacimiento ni de nuestra muerte, así que nuestra conciencia es como un relámpago que ilumina momentáneamente la noche; por consiguiente, parece en verdad como si un demonio nos hubiera impedido maliciosamente todo saber ulterior para cebarse en nuestra confusión.

Pero esa queja no está realmente justificada: pues nace de una ilusión, producida por la falsa opinión de que la totalidad de las cosas ha surgido de un *intelecto* y, por consiguiente, ha existido como mera *representación* antes de llegar a ser real; según eso, al haberse originado en el conocimiento, este tendría que poder acceder plenamente a ellas, sondearlas y agotarlas. — Pero, de acuerdo con
102 la verdad, podría ser más bien que todo lo que | nos lamentamos de no saber no sea sabido por nadie y de hecho sea en sí mismo incognoscible, es decir, irrepresentable. Pues la *representación*, en cuyo dominio se encuentra todo conocer y a la que, por tanto, se refiere todo saber, no es más que el lado externo de la existencia, algo secundario y añadido; en concreto, algo que no era necesario para el sostenimiento de las cosas en general, es decir, de la totalidad del mundo, sino únicamente para la conservación de los seres animales individuales. De ahí que la existencia de las cosas en general y en conjunto entre en el conocimiento solamente *per accidens* y, por tanto, de forma muy limitada: no constituye más que el fondo de la pintura en la conciencia animal, en la que los objetos de la voluntad son lo esencial y ocupan el primer rango. Bien es

cierto que a través de ese accidente surge la totalidad del mundo en el espacio y el tiempo, es decir, el mundo como representación, que no tiene una existencia semejante fuera del conocimiento; en cambio, su ser interno, lo que existe en sí, es totalmente independiente de tal existencia. Y dado que, como se dijo, el conocimiento no existe más que a efectos de la conservación de cada individuo animal, también su naturaleza y todas sus formas, como el tiempo, el espacio, etc., están ordenadas exclusivamente para tales fines: y estos requieren simplemente que se conozcan las relaciones entre fenómenos individuales, y en modo alguno el ser de las cosas y la totalidad del mundo.

Kant ha demostrado que los problemas de la metafísica, que inquietan a cada cual en mayor o menor medida, no son susceptibles de una solución directa ni en general satisfactoria. Mas eso se debe en último término a que tienen su origen en las formas de nuestro intelecto —tiempo, espacio y causalidad—, cuando ese intelecto no tiene más misión que la de pretextar a la voluntad individual sus motivos, es decir, los objetos de su querer, además de mostrarle los medios y vías para apropiarse de ellos. No obstante, si ese intelecto se dirige *abusive* hacia el ser en sí de las cosas, hacia la totalidad y la conexión del mundo, entonces esas formas suyas de la yuxtaposición, sucesión y causación de todas las cosas posibles le producen los problemas metafísicos como, por ejemplo, el del origen y la finalidad, el comienzo y el término del mundo y del propio yo, el de la negación de este con la | muerte o su permanencia a pesar 103
de ella, el de la libertad de la voluntad y otros similares. — Mas si nos imaginamos que esas formas se han suprimido y, sin embargo, sigue existiendo una conciencia de las cosas, esos problemas no se resuelven sino que desaparecen por completo y su expresión deja de tener sentido. Pues nacen de aquellas formas con las cuales no se pretende una comprensión del mundo y de la existencia sino solamente una comprensión de nuestros fines personales.

Toda esta consideración nos ofrece una explicación y una fundamentación *objetiva* de la doctrina kantiana, fundamentada por su autor únicamente desde el lado *subjetivo*, según la cual las formas del entendimiento son de uso meramente inmanente y no trascendente. En vez de eso se podría decir también: el intelecto es físico, no metafísico: es decir, así como ha brotado de la voluntad y pertenece a su objetivación, también existe únicamente para su servicio: mas este concierne solamente a las cosas *en* la naturaleza y no a algo que se encuentra más allá de esta. Tal y como he expuesto y justificado en *La voluntad en la naturaleza*, todo animal tiene su intelecto

con el único fin de que pueda encontrar y lograr su alimento; y conforme a ello está también determinada la medida de aquel. No de otro modo ocurre con el hombre; solo que la mayor dificultad de su conservación y la infinita posibilidad de multiplicación de sus necesidades han hecho necesaria aquí una medida mucho mayor de intelecto. Solamente cuando esta es excedida debido a una anomalía, se presenta un *sobrante* totalmente *libre de servicio* que cuando es considerable se denomina *genio*. De ese modo se hace tal intelecto verdaderamente *objetivo*: pero la cosa puede llegar al punto de que se vuelva en un cierto grado metafísico o al menos aspire a serlo. Pues, precisamente a consecuencia de su objetividad, la naturaleza misma, la totalidad de las cosas, se convierte ahora en su objeto y su problema. En efecto, en él la naturaleza comienza a percibirse a sí misma como algo que es y, sin embargo, también podría *no* ser, o bien ser *de otra manera*; mientras que en el habitual intelecto normal la naturaleza no se percibe con claridad, del
104 mismo modo que el molinero no oye su molino o el | perfumista no huele sus cofres. Le parece que la naturaleza se entiende por sí misma: está sumido en ella. Solo en algunos momentos de claridad se percata de ella y casi se asusta por eso: pero se pasa pronto. En consecuencia, enseguida se puede alcanzar a ver lo que tales mentes normales pueden dar de sí en la filosofía, aun cuando se reúnan en masa. Si, por el contrario, el intelecto fuera metafísico en su origen y en su destino, podrían, en especial reuniendo sus fuerzas, promover la filosofía como cualquier otra ciencia.

| Capítulo 5 105

ALGUNAS PALABRAS SOBRE EL PANTEÍSMO

§ 68

La controversia entre teísmo y panteísmo sostenida en la actualidad por los profesores de filosofía se podría simbolizar de forma alegórica y dramática mediante un diálogo que se desarrolló en el parterre de un teatro de Milán durante la representación. Uno de los interlocutores, convencido de que se encontraba en el famoso teatro de marionetas de *Girolamo*, admiraba el arte con que el director había fabricado las marionetas y dirigía la representación. El otro, por el contrario, decía que no era así en modo alguno, sino que se encontraban en el *Teatro della Scala*, el director y sus compañeros interpretaban ellos mismos y estaban realmente dentro de las personas que veían ante sí; y también el poeta tomaba parte en la representación.

Es divertido ver como los profesores de filosofía coquetean con el panteísmo como con una fruta prohibida y no tienen el valor de cogerla. Su conducta al respecto la he descrito ya en el tratado *Sobre la filosofía de la universidad*, en donde recordábamos al tejedor Bottom en *El sueño de la noche de San Juan*[1]. ¡Oh, qué amargo pan es el de las cátedras de filosofía! Primero hay que bailar al compás del ministro y, una vez que se ha hecho con suficiente gracia, por fuera puede uno ser atacado por los salvajes devoradores de hombres, los verdaderos filósofos: ellos son capaces de guardárselo y llevarlo consigo para sacarlo ocasionalmente como un polichinela de bolsillo, a fin de divertir en sus exposiciones.

1. Véase *Parerga y Paralipómena* I, p. 199 [p. 211]. [*N. de la T.*]

106 |§ 69

En contra del panteísmo no tengo principalmente más que esto: que no dice nada. Llamar «Dios» al mundo no significa explicarlo sino solo enriquecer el lenguaje con un superfluo sinónimo de la palabra «mundo». El que digáis «el mundo es Dios» o «el mundo es el mundo» viene a ser lo mismo. Ciertamente, cuando se parte de Dios como si Él fuera lo dado y lo que se ha de explicar; es decir, cuando se dice «Dios es el mundo», se da en cierto modo una explicación, en la medida en que se reduce lo *ignotum* a lo *notius*[2]: pero se trata de una simple explicación verbal. Mas cuando se parte de lo realmente dado, es decir, del mundo, y se dice: «El mundo es Dios», se hace patente que con ello no se ha dicho nada o, cuando menos, se ha explicado *ignotum per ignotius*[3].

Precisamente por eso el panteísmo supone el teísmo como antecedente suyo: pues solo en la medida en que se parte de un Dios, es decir, se lo tiene ya de antemano y resulta una idea familiar, se puede llegar finalmente a identificarlo con el mundo, en realidad con el fin de eliminarlo de una forma decorosa. En efecto, no se ha partido imparcialmente del mundo como algo que se ha de explicar, sino de Dios como algo dado: pero después no se sabía ya a dónde ir con él, y su papel lo ha tenido que asumir el mundo. Ese es el origen del panteísmo. Pues a nadie se le ocurrirá de antemano y de forma imparcial considerar este mundo un dios. Está claro que tendría que ser un dios mal aconsejado aquel al que no se le ocurriera mejor diversión que transformarse en un mundo como el presente, un mundo tan hambriento, para ahí, en la forma de innumerables millones de seres vivos, pero angustiados y atormentados, que existen un instante a base de devorarse unos a otros, sufrir miseria, necesidad y muerte sin medida ni fin; por ejemplo, en la forma de seis millones de esclavos negros, recibir a diario un promedio de sesenta millones de latigazos a cuerpo desnudo y, en la forma de tres millones de tejedores europeos, con hambre y aflicción vegetar extenuados en húmedas habitaciones o
107 lóbregas fábricas, | y cosas similares. ¡Buen entretenimiento para un dios que, en cuanto tal, tendría que estar acostumbrado a algo totalmente distinto![4].

2. [Lo desconocido a lo más conocido.]
3. [Lo desconocido por algo más desconocido.]
4. Ni el panteísmo ni la mitología judía son suficientes: intentad explicar el mundo, tenedlo alguna vez en consideración.

Por consiguiente, el presunto gran avance que hay del teísmo al panteísmo, si se lo toma en serio y no como una negación enmascarada según antes se indicó, es un tránsito desde lo indemostrado y difícilmente pensable a lo directamente absurdo. Pues por muy oscuro, oscilante y confuso que sea el concepto con el que se vincula la palabra «Dios», dos predicados son inseparables de él: el poder supremo y la suma sabiduría. Que un ser dotado de ellos hubiera de ponerse a sí mismo en la situación antes descrita es directamente una idea absurda: pues está claro que nuestra situación en el mundo es tal que ningún ser inteligente, por no hablar de uno omnisciente, se pondría en ella. — El panteísmo es necesariamente optimismo y, por lo tanto, falso. El teísmo, en cambio, es algo simplemente indemostrado; y aunque resulte difícil pensar que el mundo infinito es obra de un ser personal y por lo tanto individual, del tipo que conocemos únicamente a partir de la naturaleza animal, no es directamente absurdo. Pues podemos pensar que un ser todopoderoso y omnisciente haya creado un mundo atormentado, aunque no podamos conocer el porqué: por eso, incluso si le seguimos atribuyendo la cualidad de la suprema bondad, el carácter inexplicable de su decisión se convierte en el pretexto por el que tal doctrina evita aún que se la tache de absurda. Pero en el supuesto del panteísmo, el mismo Dios creador es el infinitamente atormentado y el que, solamente en esta pequeña Tierra, muere una vez a cada segundo; y lo es por libre decisión: eso es absurdo. Mucho más correcto sería identificar el mundo con el diablo: de hecho, eso ha hecho el venerable autor de la *Teología alemana* cuando, en la p. 93 de su inmortal obra (según el texto modernizado, Stuttgart, 1851), dice: «Por eso el espíritu malvado y la naturaleza son lo mismo, y cuando no se ha superado la naturaleza, tampoco se ha superado el malvado enemigo»[5].

|Está claro que esos panteístas dan el nombre *Dios* al *sansara*. 108
El mismo nombre le dan, en cambio, los místicos al *nirvana*. Sin embargo, cuentan de este más de lo que pueden saber, cosa que no hacen los *budistas*; por eso su *nirvana* es una nada relativa. — La palabra «Dios» la usan en su sentido verdadero y correcto la sinagoga, la Iglesia y el islam. Si entre los *teístas* hay quienes entienden con el nombre «Dios» el *nirvana*, no queremos discutir con ellos por el nombre. Son los *místicos* los que parecen haberlo entendido así. *Re intellecta, in verbis simus faciles*[6].

5. [*Theologia deutsch*, ed. de Franz Pfeiffer, Stuttgart, 1851, p. 93.]
6. [Si se entiende la cuestión, seamos condescendientes en las palabras.]

La expresión frecuentemente oída hoy en día: «El mundo es fin en sí mismo» deja sin resolver la cuestión de si se explica a través del panteísmo o del simple fatalismo, pero en todo caso solo permite una significación física del mismo y no moral; pues al admitir esta última, el mundo se presenta como *medio* para un fin superior. Pero justamente aquella idea, que el mundo solamente tiene una significación física y no moral, constituye el error más funesto, nacido de la máxima perversidad del espíritu.

| Capítulo 6 109

SOBRE LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA DE LA NATURALEZA

§ 70

La *naturaleza* es la *voluntad* en cuanto se ve fuera de sí misma; para eso su punto de vista ha de ser un intelecto individual. Este es precisamente su producto.

§ 71

En vez de demostrar la sabiduría de Dios en las obras de la naturaleza y del instinto artesano, como hacen los ingleses, estas nos deberían llevar a comprender que todo lo que se realiza a través del medio de la *representación*, es decir, del intelecto, aun cuando se eleve hasta la razón, es una simple chapuza frente a lo que nace directamente de la voluntad en cuanto cosa en sí y no está mediado por ninguna representación, como es el caso de las obras de la naturaleza. Ese es el tema de mi tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, que por ello no puedo recomendar lo bastante a mis lectores: en él se encuentra expuesto con mayor claridad que en ninguna otra parte el núcleo de mi teoría.

§ 72

Cuando se examina cómo la naturaleza se preocupa poco por los individuos y, sin embargo, vela con extremo cuidado por la conservación de la especie a través de la omnipotencia del instinto sexual y el incalculable exceso de gérmenes que, en el caso de las plantas, los peces y los insectos, con frecuencia está preparado para sustituir

110 al individuo con varios cientos de miles; | cuando consideramos eso, llegamos a la convicción de que, así como a la naturaleza le es fácil producir un individuo, la originaria producción de la especie le resulta muy complicada. Por eso nunca vemos nacer una nueva especie: incluso la *generatio aequivoca*, cuando tiene lugar (lo cual es indudable sobre todo en los epizoarios y los parásitos en general), no produce más que especies ya conocidas: y las pocas especies extinguidas de la fauna que ahora puebla la Tierra —por ejemplo, la del ave dudu (*Didus ineptus*)— la naturaleza no es capaz de restituirlas aunque hayan estado en su plan: — por eso nos mantenemos y nos asombramos de que nuestra avidez haya conseguido jugarle esa mala pasada.

§ 73

En la primitiva nebulosa lumínica en la que, según la cosmogonía de Laplace, consistía el Sol que llegaba hasta Neptuno, los elementos químicos no podían existir aún *actu* sino solo *potentia*: pero la primera y originaria separación de la materia en hidrógeno y oxígeno, azufre y carbono, nitrógeno, cloro, etc., como también en los distintos metales, tan parecidos entre sí pero tan netamente diferenciados, fue la primera pulsación del acorde fundamental del mundo.

Además, yo sospecho que todos los metales son la combinación de dos elementos absolutos aún desconocidos para nosotros, y que solamente se distinguen por el *quantum* relativo de ambos; en eso se basa también su antagonismo eléctrico, según una ley análoga a aquella por la cual el oxígeno de la base de una sal está con su radical en relación inversa a la que ambos mantienen en el ácido de la misma sal. Si se quisiera descomponer los metales en aquellos elementos, probablemente se podría hacer. Pero existen impedimentos.

§ 74

Entre la gente sin formación filosófica, dentro de la cual hay que contar a los que no han estudiado la filosofía kantiana, y por lo tanto entre la mayoría de los extranjeros, así como entre muchos médicos alemanes y otros del estilo que filosofan confiados sobre
111 la | base de su catecismo, subsiste aún la antigua y falsa contraposición entre *espíritu y materia*. Pero en especial han sido los hegelianos quienes, a consecuencia de su extraordinaria ignorancia y su

incultura filosófica, la han puesto de nuevo en curso bajo el nombre «espíritu y naturaleza», retomado de la filosofía prekantiana; con él la han vuelto a poner sobre la mesa de forma totalmente ingenua, como si Kant nunca hubiera existido y como si nosotros todavía anduviéramos adornados con pelucas largas entre setos recortados, igual que Leibniz en los jardines de Herrenhausen (*Leibn.* ed. Erdmann, p. 755), filosofando con princesas y damas de la corte sobre «espíritu y naturaleza» —entendiendo por la última los setos recortados y por el primero, el contenido de las pelucas—. Bajo el supuesto de esta falsa contraposición existen entonces espiritualistas y materialistas. Los últimos afirman que la materia lo produce todo a través de su forma y su mezcla; por lo tanto, también el pensar y el querer del hombre; contra esto claman entonces los primeros, y así sucesivamente.

Mas en verdad no hay ni espíritu ni materia, pero sí mucho absurdo y delirio en el mundo. La tendencia gravitatoria en la piedra es exactamente tan inexplicable como el pensamiento en el cerebro humano, así que, por esa razón, también se podría inferir un espíritu en la piedra. A aquellos disputantes yo les diría: creéis conocer una materia muerta, es decir, totalmente pasiva y sin cualidades, porque os figuráis que entendéis realmente todo lo que sois capaces de reducir a acción *mecánica*. Pero así como reconocéis que las acciones físicas y químicas son incomprensibles mientras no podáis reducirlas a acciones *mecánicas*, también esas acciones *mecánicas*, es decir, las manifestaciones que surgen de la gravedad, la impenetrabilidad, la cohesión, la dureza, la rigidez, la elasticidad, la fluidez, etc., son tan misteriosas como aquellas e incluso como el pensar en la mente humana. Si la materia puede caer a la tierra sin que sepáis por qué, también puede pensar sin que sepáis por qué. En la mecánica lo comprensible de forma pura y absoluta, hasta el final, no va más allá de la parte meramente matemática de cada explicación, así que está limitado a las determinaciones de espacio y | tiempo. Mas 112
estos dos junto con toda su legalidad nos son conocidos *a priori*, son por lo tanto meras formas de nuestro conocer y pertenecen en exclusiva a nuestras representaciones. Así pues, sus determinaciones son en el fondo subjetivas y no afectan a lo puramente objetivo, a lo independiente de nuestro conocimiento, a la cosa en sí misma. Pero en cuanto avanzamos en la mecánica más allá de lo puramente matemático, en cuanto llegamos a la impenetrabilidad, la gravedad, la rigidez, la fluidez o la gaseidad, entonces nos las vemos con manifestaciones que nos resultan tan misteriosas como el pensar y el querer del hombre, es decir, con lo directamente insondable: pues

eso es toda fuerza natural. ¿Dónde queda entonces aquella *materia* que conocéis y comprendéis tan íntimamente que pretendéis explicarlo todo por ella, reducirlo todo a ella? — Solo lo matemático es puramente comprensible y sondeable por completo, porque es lo que radica en el sujeto, en nuestro propio aparato representativo: pero en cuanto se presenta algo verdaderamente objetivo, algo no determinable *a priori*, inmediatamente es insondable en última instancia. Lo que perciben el sentido y el entendimiento es un fenómeno totalmente superficial que deja intacta la esencia verdadera e íntima de las cosas. Eso sostuvo *Kant*. Pero si admitís en la mente humana un *espíritu* como *Deus ex machina*[1], entonces, como se dijo, tenéis que atribuir también un *espíritu* a todas las piedras. En cambio, si vuestra materia muerta y puramente pasiva puede, en la forma de gravedad, sentirse atraída o, como electricidad, atraer, repeler y echar chispas, también puede, en cuanto sustancia cerebral, pensar. En suma, a todo presunto espíritu se le puede atribuir materia, pero también a cualquier materia se le puede atribuir espíritu; de donde resulta que la contraposición es falsa.

Así pues, la correcta desde el punto de vista filosófico no es aquella división cartesiana de todas las cosas en espíritu y materia, sino la de voluntad y representación: mas esta no guarda paralelismo alguno con aquella. Pues espiritualiza *todo* en la medida en que, por una parte, traslada a la *representación* lo que allí es plenamente real y objetivo: los cuerpos o la materia; y, por otra, reduce el ser en sí de todo fenómeno a *voluntad*.

El origen de la representación de la materia en general, en cuanto soporte objetivo de todas las cualidades que carece él mismo de ellas, lo he expuesto primero en mi obra principal, volumen I,
113 p. 9 [3.ª ed., p. 10]; | y luego, con mayor claridad y exactitud, en la segunda edición de mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 21, p. 77. Lo recuerdo aquí para que no se pierda nunca de vista esa nueva doctrina esencial de mi filosofía. Según ello, aquella materia no es más que la función intelectual de la causalidad objetivada, es decir, proyectada hacia fuera; es, pues, la hipóstasis objetiva del *obrar en general* sin mayor determinación de su modo y manera. Por consiguiente, en la captación objetiva del mundo corpóreo el

1. Literalmente, «Dios procedente de la máquina». Expresión originaria del teatro clásico, donde era común que los actores que representaban a los dioses fueran introducidos en el escenario mediante poleas para resolver un conflicto. La expresión se amplió para referirse a cualquier elemento ajeno que se introduce para resolver un problema al margen de su lógica interna. [*N. de la T.*]

intelecto proporciona por sus propios medios todas las *formas* de este: espacio, tiempo y causalidad, y con estas también el concepto de la materia pensada en abstracto, carente de forma y cualidad, que en cuanto tal nunca se puede presentar en la experiencia. Pero luego el intelecto, por medio de esas formas y en ellas, percibe un contenido real (que siempre procede exclusivamente de la afección sensorial); es decir, algo independiente de sus propias formas cognoscitivas que no se manifiesta en el *obrar en general* sino en una determinada forma de acción; y entonces establece eso como cuerpo, esto es, como materia formada y específicamente determinada, que se presenta así como independiente de las formas intelectivas, esto es, como algo plenamente objetivo. Mas aquí hay que recordar que la materia empíricamente dada se manifiesta siempre exclusivamente a través de las fuerzas que en ellas se exteriorizan; como también que, a la inversa, ninguna fuerza es conocida más que como inherente a la materia: ambas juntas constituyen los cuerpos empíricamente reales. No obstante, todo lo empíricamente real mantiene la idealidad trascendental. Yo he demostrado que la cosa en sí misma que se presenta en tales cuerpos empíricamente dados, es decir, en todo fenómeno, es la *voluntad*. Si volvemos a tomar esa cosa en sí como punto de partida, entonces, según lo he expresado con frecuencia, la materia es para nosotros la simple *visibilidad de la voluntad*, no esta misma: por consiguiente, pertenece a la parte puramente formal de nuestra representación, no a la cosa en sí. En conformidad con ello hemos de pensarla como carente de forma y cualidad, absolutamente inerte y pasiva; pero solo podemos pensarla *in abstracto*: pues la sola materia, sin forma ni cualidad, nunca es dada empíricamente. Pero así como no hay más que *una* materia que, aun apareciendo bajo las más diversas formas y accidentes, | es la misma, también la voluntad es el último término 114
una y la misma en todos los fenómenos. Lo que desde el punto de vista objetivo es materia, desde el subjetivo es voluntad. — Todas las *ciencias naturales* tienen la inevitable desventaja de concebir la naturaleza exclusivamente desde el lado *objetivo*, sin preocuparse por el *subjetivo*. Mas en este se halla necesariamente la cuestión principal: esta incumbe a la filosofía.

Como consecuencia de lo anterior, a nuestro intelecto, ligado a sus formas y destinado en origen solamente al servicio de una voluntad individual y no al conocimiento objetivo de la esencia de las cosas, aquello de lo que nacen y proceden todas las cosas se le ha de manifestar justo como *materia*, es decir, como lo real en general, lo que llena el espacio y el tiempo, lo que permanece en todos los

cambios de las cualidades y formas, lo que constituye el sustrato común de todas las intuiciones pero por sí solo no se puede intuir; entonces queda sin resolver primera e inmediatamente qué es esa *materia* en sí misma. Si con la tan utilizada expresión *absoluto* entendemos lo que nunca puede nacer ni perecer y de lo cual, en cambio, ha sido formado y originado todo lo que existe, no tenemos que buscarlo en lugares imaginarios, sino que está claro que la *materia* responde plenamente a aquellos requisitos. — Una vez que *Kant* mostró que los cuerpos son meros *fenómenos* pero su ser en sí permanecía incognoscible, yo he conseguido demostrar que ese ser es idéntico a lo que en nuestra autoconciencia conocemos inmediatamente como voluntad. En consecuencia (*Mundo como voluntad y representación* vol. II, cap. 24), he interpretado la materia como la mera *visibilidad de la voluntad*. Además, dado que en mi pensamiento toda fuerza natural es fenómeno de la voluntad, se sigue que no puede aparecer ninguna fuerza sin sustrato material y, por lo tanto, tampoco puede tener lugar la manifestación de una fuerza sin algún cambio material. Esto concuerda con la afirmación del zooquímico *Liebig* de que todas las acciones musculares y hasta todos los pensamientos del cerebro tienen que estar acompañados de un cambio en los tejidos. Sin embargo, aquí hemos de atenernos siempre al hecho de que, por otra parte, la materia no se puede conocer empíricamente más que a través de las fuerzas que en ella
115 se manifiestan. Ella es precisamente | la simple manifestación de esas fuerzas *en general*, es decir, *in abstracto*. En sí misma es la visibilidad de la voluntad.

§ 75

Cuando tenemos ocasión de ver a una magnitud colosal las acciones simples que a diario tenemos ante los ojos a pequeña escala, esa visión nos resulta nueva, interesante e instructiva; porque solo entonces obtenemos una representación adecuada de las fuerzas naturales que se manifiestan en ellas. Ejemplos de esa clase son los eclipses de luna, los incendios, las grandes cataratas, la apertura de los canales en el interior de la montaña, en Saint Ferriol, que abastecen de agua el canal de Languedoc; el tumulto y la aglomeración de témpanos en el nacimiento de una corriente; un barco que es botado, incluso una cuerda tensada de unas doscientas varas de largo que casi en un instante es sacada del agua en toda su longitud, como ocurre cuando se arrastra un barco, etc. ¿Qué sería si la acción de la gravitación, que no conocemos intuitivamente más

que a partir de una relación tan parcial como la gravedad terrestre, la pudiéramos abarcar alguna vez de forma inmediatamente intuitiva en su actividad a gran escala, entre los cuerpos del cosmos, y tuviéramos ante la vista

> Cómo corren
> En pos de las metas que los atraen[2].

§ 76

Empírico en el sentido estricto es el conocimiento que se queda en los efectos sin poder acceder a las causas. Con frecuencia es suficiente a efectos prácticos, por ejemplo, en la terapia.

Las bufonadas de los filósofos naturales de la escuela de Schelling, por un lado, y los resultados del empirismo, por otro, han originado en muchos tal horror a los sistemas y las teorías, que esperan que todos los progresos de la física vengan de las manos sin intervención de la mente; es decir, prefieren limitarse a experimentar sin pensar nada mientras tanto. Piensan que su aparato físico o químico debe pensar en lugar de ellos | y debe enunciar 116
la verdad en el lenguaje de los meros experimentos. Con ese fin se acumulan hasta el infinito los experimentos, y en ellos, a su vez, las condiciones; de modo que se opera con experimentos sumamente complicados y al final hasta totalmente enrevesados, es decir, tales que en modo alguno pueden ofrecer un resultado nítido y claro pero han de apretar las clavijas a la naturaleza para obligarle a hablar; mientras que el investigador auténtico y que piensa por sí mismo dispone sus experimentos con la mayor simplicidad posible a fin de oír con nitidez el claro testimonio de la naturaleza y juzgar de acuerdo con él: pues la naturaleza se presenta siempre como un mero testigo. Ejemplos de lo dicho los ofrece ante todo la parte cromatológica de la óptica con inclusión de la teoría de los colores fisiológicos, tal y como ha sido tratada por los franceses y los alemanes en los últimos veinte años.

Pero al descubrimiento de las verdades *más importantes* no nos conduce la observación de los fenómenos raros y ocultos que solo se presentan en experimentos, sino la de los fenómenos patentes que son asequibles a cualquiera. Por eso, la tarea no es tanto ver lo que aún nadie ha visto como pensar lo que aún nadie ha pensado

2. [Schiller, poema «Die Größe der Welt» (La grandeza del mundo).]

de aquello que todo el mundo ve. De ahí que se requiera mucho más para ser un filósofo que un físico.

§ 77

La diferencia de tonos en relación con la agudeza y la gravedad es para el oído *cualitativa*: la física, sin embargo, la reduce a meramente *cuantitativa*, en concreto, a la vibración más rápida o más lenta; por consiguiente, lo explica todo por la mera actividad *mecánica*. Precisamente por eso, en la música no solo el elemento rítmico —el compás— sino también el armónico —la agudeza y gravedad de los tonos— se reduce a movimiento y, por consiguiente, a simple medida temporal y, por lo tanto, a números.

La analogía arroja como resultado una fuerte presunción en favor de la visión de la naturaleza de *Locke*: que todo lo que nuestros
117 sentidos perciben en los cuerpos como *cualidad* | (las cualidades *secundarias* de Locke) no es en sí mismo más que la diversidad de lo *cuantitativo*, en concreto, el simple resultado de la impenetrabilidad, la magnitud, la forma, el reposo o movimiento y el número de las partes más pequeñas; cualidades estas que *Locke* mantuvo como las únicas objetivamente reales, llamándolas por ello cualidades *primarias*, es decir, originales. En los tonos eso se podía demostrar directamente por el simple hecho de que aquí el experimento permite cualquier extensión, ya que podemos hacer vibrar cuerdas largas y gruesas, y contar sus lentas vibraciones: pero lo mismo ocurría con *todas* las cualidades. La idea se trasladó en primer lugar a la luz, cuya acción y coloración se deduce de un éter totalmente imaginario y se calcula con total exactitud; unas colosales fanfarronadas y bufonadas que, expuestas con inaudita osadía, son repetidas especialmente por los más ignorantes de la república de los eruditos, con una confianza y seguridad tan pueriles que habría que pensar que han visto realmente y tenido en sus manos el éter, sus vibraciones, los átomos y cualesquiera otras gracias. — De esa visión resultarían después consecuencias en favor del atomismo como el que impera en especial en Francia, pero que también se propaga por Alemania favorecido por la estequiometría química[3] de Berzelius (Pouillet [*Éléments de physique experimentale et de météorologie*] I, p. 23). Sería superfluo entrar aquí a refutar el atomismo en detalle, ya que a lo sumo puede valer como una hipótesis indemostrada.

3. Estudio cuantitativo de reactivos y productos en una reacción química. [*N. de la T.*]

Un átomo, por pequeño que sea, es siempre un *continuum* de materia ininterrumpida: si os lo podéis imaginar pequeño, ¿por qué no grande? ¿Pero para qué entonces los átomos?

Los *átomos* químicos son simplemente la expresión de las relaciones fijas y constantes en las que se combinan los elementos; expresión que, al tener que formularse en cifras, se ha basado en una unidad tomada a discreción: el peso del *quantum* de oxígeno con el que se combina cada elemento. Pero para esa relación de peso se ha elegido, de manera muy desafortunada, la antigua expresión *átomo*; y de aquí ha nacido, de mano de los | químicos franceses, 118
que *no han aprendido nada más que* su química, un craso atomismo que toma el asunto en serio, realiza una hipóstasis de aquellas simples fichas convirtiéndolas en átomos reales, y habla en el sentido de Demócrito de su agrupación (*arrangement*) en un cuerpo de esta manera, y en aquel de esta otra, para explicar a partir de ahí sus cualidades y diferencias; ello, sin tener la menor idea de lo absurdo de la cuestión. Va de suyo que tampoco en Alemania faltan boticarios ignorantes que «decoran las cátedras» y siguen los pasos de aquellos; y no nos debe sorprender que en los compendios, de forma directamente dogmática y totalmente en serio, como si realmente supieran algo al respecto, enseñen a los estudiantes que ¡«*la cristalización de los cuerpos tiene su razón en una ordenación rectilínea de los átomos*»! (Wöhler, *Elementos de química* tomo I, química inorgánica, p. 3). Esa gente habla el mismo idioma que Kant y desde la juventud ha oído pronunciar su nombre con veneración, y sin embargo nunca ha pegado la nariz a su obra. A cambio tenían que lanzar al mercado tales bufonadas escandalosas. — Pero se podría hacer una buena obra (*une charité*) a los franceses traduciéndoles con acierto y rigor los *Principios metafísicos de la ciencia natural* de Kant a fin de curarles, si es posible, de la recaída en aquel democritismo. Como ilustración se podrían incluso añadir algunos pasajes de las *Ideas sobre la filosofía de la naturaleza* de Schelling: por ejemplo, los capítulos tercero y quinto del segundo libro; pues aquí, como siempre que Schelling se halla a hombros de Kant, dice mucho de bueno y digno de consideración.

A dónde conduce el pensar sin experimentar nos lo ha mostrado la Edad Media: pero este siglo está destinado a hacernos ver a dónde conduce el experimentar sin pensar y cuál es el resultado cuando la instrucción de la juventud se limita a la física y la química. Solo a partir de la completa ignorancia de la filosofía kantiana que han tenido desde siempre los franceses y los ingleses, y de su abandono y olvido por parte de los alemanes desde el proceso de

embrutecimiento hegeliano, se puede explicar la increíble *grosería de la física mecánica actual*, cuyos adeptos pretenden reducir toda fuerza natural de tipo superior —la luz, el calor, la electricidad, el
119 proceso químico, etc.— | a las leyes del movimiento, el choque y la presión, así como a configuración geométrica, a sus átomos imaginarios, a los que en la mayoría de los casos llaman de manera desvergonzada «moléculas»; y, con la misma desvergüenza, en sus explicaciones pasan a hacer otro tanto[4] con la gravedad y también deducen esta, *à la Descartes*, de un choque, a fin de que no haya más que golpear y ser golpeado, lo único comprensible para ellos. Lo más divertido es cuando hablan de las moléculas del aire o de su oxígeno. Según eso, los tres estados de agregación serían simplemente un polvo más fino, otro aún más y otro todavía más. Esto les resulta *comprensible*. Esas gentes, que han experimentado mucho y pensado poco, así que son realistas de la clase más burda, consideran la materia y las leyes del choque algo dado absolutamente y comprensible hasta el fondo; de modo que una reducción a ellas les parece una explicación plenamente satisfactoria, si bien en verdad aquellas cualidades mecánicas son justo tan misteriosas como las que se deben explicar con ellas; de ahí que, por ejemplo, no entendamos la *cohesión* mejor que la luz o la electricidad. El excesivo trabajo de experimentación aleja realmente a nuestros físicos de pensar como de leer: olvidan que los experimentos nunca pueden ofrecer la verdad misma sino solamente los datos para descubrirla. Análogos a ellos son los fisiólogos, que niegan la fuerza vital y pretenden sustituirla por fuerzas químicas. —

Un átomo no sería un simple trozo de materia carente de poros sino que, dado que ha de ser indivisible, o bien carecería de extensión (pero entonces no sería materia) o bien estaría dotado de una cohesión absoluta de sus partes, es decir, superior a cualquier poder posible. Remito aquí a lo que he dicho al respecto en el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 23, p. 305 [3.ª edición, p. 344]. — Además, si se entienden los átomos químicos en el sentido propio, es decir, objetivo y real, en el fondo no existe ya ninguna verdadera combinación química, sino que todas se reducen a una amalgama muy sutil de átomos diferentes que permanecen eternamente separados; cuando el carácter peculiar de una combinación química consiste precisamente en que su producto es
120 un | cuerpo absolutamente homogéneo, es decir, en el cual no se

4. Leyendo *eben so an die Schwere machen* en lugar de *nicht eben so an die Schwere machen*. [*N. de la T.*]

puede encontrar ninguna parte, aun infinitamente pequeña, que no contenga ambas sustancias combinadas (pruebas de este principio kantiano se encuentran en Schelling, *El alma del mundo*, pp. 168 y 137): precisamente por eso el agua es tan enormemente distinta del gas oxhídrico, porque es la fusión química de ambas sustancias, que en este se encuentran unidas simplemente como la más sutil amalgama[5].

En la mencionada reducción de las combinaciones químicas a amalgamas de átomos muy sutiles encuentra su satisfacción la manía | e idea fija de los franceses de reducirlo todo a procesos 121
mecánicos; pero no la verdad, en cuyo interés recuerdo más bien la sentencia de *Oken* (*Sobre la luz y el calor*, p. 9) de que «nada, absolutamente nada en el universo que sea un fenómeno del mundo está mediado por principios mecánicos». En el fondo no hay más que un *modo de acción mecánica*, consistente en el intento de un

5. El gas oxhídrico es una simple amalgama. Si se lo hacer arder, se produce una terrible detonación con un fuerte despliegue de luz y calor, un cambio grande, total, que afecta y conmueve lo más íntimo de aquellas dos partes de la amalgama; y de hecho encontramos enseguida que su producto es una sustancia radicalmente y en todo respecto distinta de aquellos dos componentes, pero totalmente homogénea: el agua; vemos, pues, que el cambio precedente correspondía de lleno a la agitación de los espíritus naturales que lo anunciaban; que, en efecto, aquellos dos elementos del gas oxhídrico, al abandonar totalmente su peculiar esencia, tan opuesta, se han infiltrado entre sí por completo, de modo que ahora representan un solo cuerpo absolutamente homogéneo en cuyas partes, aun las más pequeñas, aquellos dos *componentia* se mantienen siempre unidos e indivisos, así que en él no se puede ya encontrar ninguno de ellos por sí solo y en cuanto tal. Por eso se trataba de un proceso *químico* y no mecánico. ¿Cómo es siquiera posible interpretar ese proceso con nuestros demócritos modernos diciendo que los «átomos» (¡) previamente lanzados sin orden se han puesto ahora en fila de dos en dos; o, más bien, que debido a la gran desigualdad de su número, alrededor de un *átomo de hidrógeno* se han agrupado nueve átomos de oxígeno bien colocados como resultado de una táctica innata e inexplicable? Según ello, la detonación habría sido el simple redoble de tambor a ese «¡colocaos!», es decir, mucho ruido para nada. Yo, por lo tanto, digo: eso son bufonadas, igual que el éter vibrante y toda la física mecánica y atomista de Leucipo, Demócrito y Descartes, con todas sus torpes explicaciones. No basta con saber apretarle las clavijas a la naturaleza: también hay que ser capaz de comprenderla cuando habla. Pero esto es lo que falta.

En general, si existieran los átomos tendrían que carecer de diferencias y cualidades, es decir, que no serían átomos de azufre, de hierro, etc., sino átomos de materia; porque las diferencias suprimen la simplicidad: por ejemplo, el átomo de hierro tendría que contener algo que le falta al átomo de azufre, por lo que no sería simple sino compuesto; y en general el cambio de cualidad no puede darse sin un cambio de cantidad. *Ergo*: Si los *átomos* son posibles, solo se pueden pensar como los elementos últimos de la *materia* [*Materie*] absoluta o abstracta, no de la *materia* [*Stoff*] determinada.

cuerpo de penetrar en el espacio ocupado por otro: a eso se reducen tanto la *presión* como el *choque*, que se distinguen simplemente por el carácter paulatino o repentino, si bien con el último la fuerza se hace «viva». Así pues, en eso se basa todo lo que la mecánica ofrece. La *tracción* es solo aparente: por ejemplo, la cuerda con la que se tira de un cuerpo lo empuja, es decir, lo oprime desde atrás. Pero con eso quieren ellos explicar toda la naturaleza: la acción de la luz sobre la retina debe consistir en choques mecánicos más lentos o más rápidos. Con ese fin han imaginado un éter que debe *chocar*, cuando sin embargo ven que, hasta en la tempestad más violenta que todo lo dobla, el rayo de luz se mantiene tan inmóvil como un fantasma. Los alemanes harían bien en liberarse de la elogiada experiencia y su trabajo lo suficiente como para estudiar los *Principios metafísicos de la ciencia natural* de Kant, a fin de poner orden no solo en el laboratorio sino también en la cabeza. Como consecuencia de su materia, la física se topa con gran frecuencia y de forma inevitable con problemas metafísicos; y entonces nuestros físicos, que no conocen más que sus juguetes electrizados, sus pilas voltaicas y sus ancas de rana[6], revelan una ignorancia e incultura crasas y hasta pedestres en cuestiones de filosofía (de la que se llaman doctores), así como la desfachatez que casi siempre acompaña a la ignorancia, y en virtud de la cual filosofan a la buena de Dios sobre problemas que ocupan a los filósofos desde milenios (como la materia, el movimiento o el cambio), igual que rudos campesinos; por eso no merecen más contestación que el epigrama:

> Pobre diablo empirista, ni aun la estupidez conoces,
> Que en ti mismo es, ¡oh!, tan estúpida *a priori*[7] [8].

6. Hacia 1780, Luigi Galvani, profesor de Anatomía de la Universidad de Bolonia, realizó diversos estudios sobre «electricidad animal». En ellos observó que las ancas de rana al contacto con metales recibían descargas eléctricas que hacían moverse el músculo. Las observaciones de Galvani fueron la base para que Alessandro Volta inventase la batería. [*N. de la T.*]

7. [Goethe/Schiller, *Epigramas* (*Xenien*), 190.]

8. Con respecto a la *fuerza de repulsión* y la de *atracción* en Kant, observo que la segunda, a diferencia de la primera, no se consume ni se extingue en su producto: la materia. Pues la fuerza de repulsión, cuya función es la impenetrabilidad, únicamente puede actuar cuando un cuerpo extraño intenta adentrarse en el perímetro del cuerpo dado, es decir, no más allá de este. En cambio, en la naturaleza de la *fuerza de atracción* se incluye que no es suprimida por los límites de *un* cuerpo y, por lo tanto, también actúa más allá del contorno del cuerpo dado: de no ser así, cada parte del cuerpo se sustraería a su acción en cuanto se separase de él: pero ella atrae *toda* materia, también a distancia, considerándolo todo como perteneciente a

|§ 78 122

La disolución química es la superación de la cohesión mediante la afinidad. Ambas son *qualitates occultae*.

§ 79

No considero que la *luz* sea una emanación ni una vibración: ambas hipótesis son mecánicas y afines a la que explica la transparencia mediante poros. Antes bien, la luz es en cuanto tal algo completamente *sui generis* y carente de verdadero análogo[9]. | Lo 123

un cuerpo, ante todo al cuerpo terrestre, y así sucesivamente. Desde este punto de vista podemos considerar también la gravedad como perteneciente a las propiedades de la materia cognoscibles *a priori*. No obstante, solamente en el más estrecho contacto de sus partes, al que llamamos *cohesión*, se concentra suficientemente el poder de esa atracción a fin de resistir a la atracción del cuerpo terrestre, millones de veces mayor, de tal modo que las partes del cuerpo separado dado no caigan en aquel en línea recta. Pero si la cohesión es demasiado débil, ocurre lo dicho: se desmorona y desintegra por el simple peso de sus partes. Mas aquella cohesión misma es un estado misterioso que solo podemos lograr por fusión y solidificación o por disolución y evaporación, es decir, solo mediante el tránsito del estado líquido al sólido.

Cuando en el espacio absoluto (es decir, al margen de todo entorno) se acercan dos cuerpos en línea recta, desde el punto de vista *foronómico* es lo mismo y no hay diferencia alguna entre decir que A va hacia B o a la inversa: pero desde el punto de vista *dinámico* la diferencia está en si la *causa* motora actúa o ha actuado en A o en B; conforme a ello, el movimiento cesa según yo *detenga* A o B. Lo mismo ocurre en el caso del movimiento rotatorio: en el aspecto *foronómico* da igual que (en el espacio absoluto) el Sol gire alrededor de la Tierra o esta rote sobre sí misma: pero en el aspecto *dinámico* persiste la diferencia anterior además de esta: que en el cuerpo *que rota* la *fuerza tangencial* entra en conflicto con su cohesión y, justo debido a esa fuerza, el cuerpo *que circula* saldría volando si otra fuerza no lo fijara al centro de su movimiento.

9. La *luz* no es más explicable mecánicamente que la fuerza de gravedad. También esta se intentó explicar al principio mediante el choque de un éter; de hecho, el mismo *Newton* planteó eso como una hipótesis que, sin embargo, abandonó pronto. Pero *Leibniz*, que no admitía la gravitación, fue plenamente partidario de aquella hipótesis. Eso lo confirma también la carta de Leibniz en sus *Lettres et opuscules inédits* que editó Careil en 1854, p. 63. — El inventor del *éter* es *Descartes*: *Aether ille Cartesianus, quem Eulerus ad luminis propagandi doctrinam adornavit* [«Aquel éter cartesiano con que Euler adornó la doctrina de la propagación de la luz»], dice Platner en su disertación *De principio vitali*, p. 17. — Sin duda, la luz está con la gravitación en una cierta relación, pero indirecta y en el sentido de un opuesto, como su contrario absoluto. Es una fuerza esencialmente difusora, como la gravitación es compresora. Ambas actúan siempre en línea recta. Quizá se pueda, en un sentido trópico, llamar a la luz el reflejo de la gravitación. — Ningún cuerpo puede actuar por *choque* si al mismo tiempo no es *pesado*: la luz es un *imponderabile*, así que no puede actuar mecánicamente, es decir, por choque.

más afín a ella, en el fondo su mera metamorfosis, es el *calor*, cuya naturaleza puede por lo tanto servir en primera instancia para explicar la de ella.

El *calor* es, como la misma luz, imponderable, si bien muestra una cierta materialidad en el hecho de que se comporta como una sustancia persistente, en la medida en que pasa de *un* cuerpo y lugar a otro, y ha de abandonar aquel para tomar posesión de este; de modo que cuando se ha retirado de un cuerpo hemos de poder señalar a dónde ha ido y encontrarlo en alguna parte, aun cuando no estuviera más que en estado latente. Así pues, en eso se comporta como una sustancia persistente, es decir, como la materia[10]. Ciertamente, para él no hay ningún cuerpo absolutamente impenetrable en el que se lo pudiera encerrar por completo: pero lo vemos retirarse más lento o más rápido según lo frene un aislante mejor o peor, y por eso no podemos dudar de que un aislante absoluto pudiera encerrarlo y conservarlo para siempre. Mas su persistencia y su naturaleza sustancial se muestran de manera especial cuando se hace *latente*, ya que entonces entra en un estado en el que se podría conservar durante todo el tiempo que se quisiera y más tar-
124 de, en forma de libre calor, | dejar que saliera a la luz sin merma. La latencia y nueva liberación del *calor* es prueba irrefutable de su naturaleza material y, dado que este es una metamorfosis de la *luz*, también de la de la *luz*. Así pues, el sistema de la emanación tiene razón o, más bien, es el que más se acerca a la verdad. El calor es *materia imponderabilis*, como acertadamente se lo ha denominado. En suma, lo vemos migrar y ocultarse pero nunca desaparecer, y en todo momento podemos indicar lo que ha sido de él. Solamente en la incandescencia se transforma en luz asumiendo entonces la naturaleza y leyes de esta. Dicha metamorfosis se hace especialmente manifiesta en la luz de calcio de Drummond[11] que, como es sabido, ha sido utilizada en el microscopio de hidro-oxígeno. Dado que todos los soles son una continua fuente de nuevo calor, pero el calor existente, como se ha mostrado, nunca se pierde sino que solo se transforma o a lo sumo se hace latente, podríamos inferir que el mundo en su conjunto se vuelve cada vez más caliente. Eso lo dejo

10. El viento se lleva con mucha facilidad el calor, por ejemplo, el que nace de nuestro propio cuerpo; pero la luz no se la puede llevar y ni siguiera perturbarla de algún modo.

11. Luz obtenida por el ingeniero británico Thomas Drummond (1797-1840), al dirigir un chorro de hidrógeno y oxígeno líquido sobre una esfera de cal viva incandescente. [*N. de la T.*]

ahí planteado. — Así pues, el calor en cuanto tal se muestra siempre como un *quantum* imponderable pero permanente[12]. — No obstante, contra la opinión de que es una sustancia que entra en combinación química con el cuerpo calentado hay que objetar que cuanta más afinidad tienen dos sustancias más difícil es separarlas: pero los cuerpos que asumen el calor con más facilidad son también los que más fácilmente lo liberan, por ejemplo, los metales. En cambio, la latencia del calor sí puede considerarse una combinación química del mismo con los cuerpos: así el hielo y el calor producen un nuevo cuerpo: el agua. Puesto que aquí el calor está ligado con un cuerpo realmente y por una afinidad preponderante, no pasa enseguida de él a cualquier otro que se le acerque como pasa desde los cuerpos a los que está simplemente adherido. — Quien quiera emplear esto en ejemplos del tipo de las afinidades electivas de Goethe puede decir que una mujer fiel está ligada a un hombre como el calor latente al agua; en cambio, la cortesana infiel simplemente se ha acercado a él desde fuera, como el calor al metal, | mientras no se aproxime 125
ningún otro que la desee más. —

Para mi sorpresa descubro que los físicos por lo general (quizá sin excepción) toman *capacidad calorífica* y *calor específico* por la misma cosa y como sinónimos. Yo pienso que más bien se oponen. Cuanto más *calor específico* posee un cuerpo, menos calor inducido puede asumir, ya que lo devuelve inmediatamente; así que menor es su *capacidad calorífica*; y lo mismo a la inversa. Si para que un cuerpo sea llevado a un determinado grado de calor termométrico necesita más calor procedente de fuera que otro, tiene una mayor *capacidad calorífica*: por ejemplo, el aceite de linaza tiene la mitad de capacidad que el agua. Para poner una libra de agua a 60º R.[eaumur][13] se requiere tanto calor como para derretir una libra de hielo, con lo cual el calor queda latente. En cambio, el *aceite de linaza* se pone a 60º comunicándole la mitad de calor; sin embargo, al liberarlo de nuevo y descender a cero no puede derretir más que media libra de hielo. Por eso el aceite de linaza posee el doble de calor *específico* que el agua y, por consiguiente, la mitad de capacidad calorífica: pues únicamente puede devolver el calor que se le ha

12. Que el *calor* no es una rápida vibración de las partes se infiere también del hecho de que, como es sabido, cuanto más frío está un cuerpo con mayor rapidez asume el calor que se le transmite; porque, en cambio, un cuerpo se pone en movimiento con mayor dificultad cuanto más perfecto es el estado de su reposo.

13. Antigua división del termómetro en 80 grados, que debe su nombre al físico francés René Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757). [*N. de la T.*]

transmitido, no el específico. Así que cuanto más calor *específico, es decir, peculiar a él,* tiene un cuerpo, menor es su *capacidad*, esto es, con mayor facilidad repele el calor transmitido que actúa en el termómetro. Cuanto más calor es necesario transmitirle, mayor es su capacidad y menor su calor *específico*, es decir, peculiar a él e imposible de exteriorizarse: por consiguiente, vuelve a liberar el calor que se le ha inducido: por eso, una libra de *agua* a 60º de calor termométrico derrite una libra de hielo cuando desciende a cero, mientras que una libra de *aceite de linaza* a 60º de calor termométrico no puede derretir más que media libra de hielo. Es ridículo decir que el agua tiene más calor específico que el aceite. Cuanto más calor *específico* tiene un cuerpo, menos calor externo se necesita para calentarlo: pero menos calor puede liberar: se enfría rápidamente, como rápidamente se ha calentado. Todo este asunto se halla expuesto con pleno acierto en la *Física* de Tobías Maier, § 350 ss.; pero también él confunde, en el § 356, la capacidad calo-
126 rífica con el calor específico, tomándolos por idénticos. | El cuerpo líquido no pierde su calor específico hasta que cambia su estado de agregación, es decir, hasta que se congela: por consiguiente, ese calor específico sería en los cuerpos líquidos el calor latente: pero también los cuerpos sólidos tienen su calor específico. Baumgärtner hace mención de las limaduras de hierro.

La latencia del calor constituye la refutación evidente e incontestable de la burda mecánica física actual, según la cual el calor es un simple *movimiento*, una sacudida de las partes ínfimas de los cuerpos: ¿pues cómo un simple movimiento podría cesar por completo para resurgir después de un reposo de años, y con la misma velocidad que tuvo antes?

La luz no se comporta de forma tan material como el calor sino que más bien posee una naturaleza fantasmagórica, ya que aparece y desaparece sin dejar rastro de dónde se ha quedado. En realidad no existe más que en la medida en que se origina: si cesa de iluminar, desaparece y no podemos decir a dónde se ha ido. Existen bastantes recipientes cuyo material le resulta impenetrable, pero no podemos encerrarla y luego dejarla salir. A lo sumo la conserva la piedra de Bolonia[14], y también algunos diamantes, durante algunos minutos. No obstante, en la época más reciente se ha informado

14. Piedra de Bolonia o del monte Paderno, encontrada en dicho lugar por el alquimista italiano Vincenzo Cascariolo, que a partir de ella sintetizó un metal que emitía luz por la noche tras haber sido expuesto a la luz solar durante el día. [*N. de la T.*]

de que una fluorita violeta, que precisamente por eso se ha denominado clorofano [*Chlorophan*] o esmeralda ígnea [*Pyrosmaragd*], cuando está expuesta simplemente unos minutos al sol permanece brillante durante tres o cuatro semanas. (Véase Neuman, *Química*, 1842.) Esto recuerda mucho al antiguo mito del rubí, *carbunculus*, λυχνιτής, —; dicho sea de paso, todas las noticias sobre él se encuentran recopiladas en *Philostratorum opera*, ed. Olearius, 1709, p. 65, nota 14. A ellas añado yo además esta: que es mencionado en *Sakuntala*[15], acto 2, página 31 de la traducción de W. Jones, y que un informe más reciente y detallado sobre él se encuentra en los *Racconti* de Benvenuto Cellini, *seconda ediz.*, Venecia, 1829, *racc.* 4; este informe aparece abreviado en su *Trattato del Oreficeria*, Milán, 1811, p. 30. Pero puesto que toda fluorita se vuelve brillante al calentarse, hemos de concluir que esa piedra convierte fácilmente el calor en luz, y precisamente por eso la esmeralda ígnea no convierte la luz en calor, como otros cuerpos, sino que la despide, por así decirlo, sin digerir: esto vale | también de la piedra 127
de Bolonia y de algunos diamantes. — Así pues, solamente podemos dar cuenta de la luz cuando, al alcanzar un cuerpo opaco, se transforma en calor en proporción a la oscuridad de este y asume así su naturaleza sustancial. — En cambio, muestra una cierta materialidad en la *reflexión*, en la que obedece las leyes de rebote de los cuerpos elásticos; e igualmente en la *refracción*. En esta pone de manifiesto su *voluntad*, al preferir y seleccionar el cuerpo más denso de entre los que le están disponibles, es decir, los transparentes[16]. Pues ahí abandona el camino rectilíneo emprendido para inclinarse hacia donde se encuentra el mayor *quantum* de la materia transparente más densa; por eso al entrar y salir de un medio a otro se desvía siempre hacia donde la masa le queda más próxima o a donde está más acumulada, es decir, que siempre tiende a aproximarse a esta. En la lente convexa la mayor parte de la masa se encuentra en el medio, así que la luz sale en forma cónica; en la lente cóncava la masa se acumula en la periferia, así que la luz al salir se dispersa en forma de embudo: si cae oblicua en una superficie plana, al entrar y salir se desvía de su camino siempre en dirección a la masa y, por así decirlo, le extiende la mano como bienvenida o despedida. También en la difracción muestra esa tendencia hacia la materia. En la reflexión rebota, pero una parte de ella atraviesa la materia: en

15. *Sakuntala o el anillo fatal*, drama hindú escrito por Kalidasa. [*N. de la T.*]
16. Hay que modificarlo: véase Pouillet [*Éléments de physique experimentale et de météorologie*], vol. 2, p. 180.

eso se basa la llamada polaridad de la luz. — Análogas manifestaciones de la voluntad del *calor* se podrían demostrar especialmente en su comportamiento con los buenos y malos conductores. — La única esperanza de profundizar en la naturaleza de la *luz* está en observar sus propiedades aquí mencionadas, y no en hipótesis mecánicas sobre la vibración o emanación, que son inadecuadas a su naturaleza; por no hablar de absurdos cuentos sobre moléculas de luz, ese grosero engendro de la idea fija de los franceses según la cual todo proceso ha de ser en último término mecánico y todo se ha de basar en golpe y contragolpe. Ellos no se han repuesto todavía
128 de Descartes. Me sorprende que | aún no hayan dicho que los ácidos están formados por corchetes y los alcalinos por corchetas, y por eso entran en unas combinaciones tan sólidas. — «Un espíritu banal flota en esta época»[17]: se manifiesta dentro de la física mecánica en el atomismo democríteo renacido, en la negación de la fuerza vital y también de la moral auténtica, etc.

La imposibilidad de cualquier explicación mecánica se infiere ya del hecho cotidiano del reflejo perpendicular. En efecto, si me pongo directamente ante el espejo, sobre su superficie caen perpendicularmente rayos de luz desde mi rostro, y vuelven por el mismo camino desde aquel a este. Ambas cosas suceden continuamente y sin interrupción, por lo tanto también al mismo tiempo. Si se tratara de un proceso mecánico, sea de vibración o emanación, las vibraciones o corrientes luminosas, que se encontrarían en línea recta y en dirección contraria (igual que dos bolas no elásticas que se encuentran en dirección opuesta y a igual velocidad), tendrían que obstaculizarse y neutralizarse, de modo que no aparecería ninguna imagen; o bien tendrían que empujarse una a otra a un lado y todo se confundiría: pero mi imagen se encuentra ahí firme e inconmovible: así que no se produce mecánicamente. (Véase *El mundo como voluntad y representación* vol. II, pp. 303-304 [3.ª ed., p. 342].) Pero, según la suposición general (Pouillet, vol. 2, p. 282), las vibraciones no son longitudinales sino transversales, es decir, van perpendiculares a la dirección del rayo; así que la vibración, y con ella la impresión luminosa, no avanzan sino que bailan donde están; y la vibración cabalga en su rayo como Sancho Panza en el asno de madera que no puede mover con ninguna espuela. Precisamente por eso les gusta decir *ondas* en vez de *vibración*, porque con aquellas avanzan mejor: pero solamente traza ondas un cuerpo no elás-

17. [Cf. Schiller, *Los Piccolomini*, acto 3, escena 9.]

tico y absolutamente móvil como el agua, no uno absolutamente elástico como el aire o el éter. Si realmente existiera algo así como la interferencia, la supresión mecánica de la luz por la luz, tendría que mostrarse en especial cuando todos los rayos procedentes de una imagen se cruzan en el foco de una lente, ya que ahí chocan unos con otros *en todos los ángulos* en un solo punto; pero vemos que después de ese entrecruzamiento salen sin cambio alguno | y 129
presentan la imagen original sin merma, solo que invertida. De hecho, ya la imponderabilidad de los imponderables excluye toda explicación mecánica de su acción: lo que no *pesa* tampoco puede *chocar*: lo que no choca tampoco puede actuar por vibración. Mas la desfachatez con la que se difunde la hipótesis totalmente indemostrada, radicalmente falsa y tomada del aire (en el sentido propio: de las vibraciones del aire musicales), según la cual los colores se basan en la distinta velocidad de las oscilaciones del (totalmente hipotético) éter: — eso es precisamente una prueba de la total falta de juicio de la mayoría de los hombres. Los monos hacen lo que ven; los hombres dicen lo que oyen. —

Su *chaleur rayonnante*[18] es justo una estación intermedia en la vía de la metamorfosis de la luz en calor o, si se quiere, su crisálida. El calor radiante es luz que ha perdido la cualidad de actuar sobre la retina pero ha conservado las demás —se puede comparar con él un bordón muy bajo o un tubo de órgano que todavía se ve vibrar pero ya no suena, es decir, no actúa sobre el oído—; así que se proyecta en rayos rectos, atraviesa algunos cuerpos, pero solo cuando se encuentra con cuerpos opacos los calienta. — El método francés de complicar los experimentos con una acumulación de condiciones puede aumentar su exactitud y ser favorable a la mensurabilidad, pero dificulta y confunde el juicio, por lo que tiene la culpa de que, como ha dicho *Goethe*, la comprensión de la naturaleza y el juicio no hayan ido a la misma marcha que el conocimiento empírico y la ampliación de los hechos.

La mejor explicación sobre la esencia de la *transparencia* nos la pueden ofrecer quizás aquellos cuerpos que solamente son transparentes en estado líquido y, sin embargo, en estado sólido son opacos: de tal clase son la cera, la cetina, el sebo, el aceite, etc. De momento podemos explicar el asunto diciendo que la tendencia al estado líquido propia de esos, como de todos los cuerpos sólidos, se muestra en una fuerte afinidad o afición al calor como único medio

18. [Calor radiante.]

para llegar a él. Por eso, en el estado sólido convierten inmediata-
130 mente toda la luz que cae sobre ellos en calor, | así que se mantienen opacos hasta que se han vuelto líquidos: pero entonces están saciados de calor, de modo que dejan pasar la luz en cuanto tal[19].

Aquella tendencia universal de los cuerpos sólidos al estado líquido tiene su razón última en que este es la condición de toda vida, y la voluntad siempre tiende a ascender en su escala de objetivación. —

La metamorfosis de la luz en calor y viceversa obtiene una prueba sorprendente en el comportamiento del cristal al calentarse. En efecto, se pone al rojo a un cierto grado de calentamiento, es decir, transforma el calor recibido en luz: pero al calentarse más se funde y deja de emitir luz; porque a partir de entonces el calor es suficiente para licuarlo, con lo que la mayor parte se hace latente a efectos del estado de agregación líquido, es decir, no queda calor libre para convertirse ociosamente en luz: sin embargo, esto último ocurre si se vuelve a aumentar el calor: entonces el fluido vítreo se vuelve radiante, ya que no necesita emplear de otra manera el calor añadido que se le ha inducido. (El hecho lo cita de paso Babinet, sin entenderlo en lo mínimo, en la *Revue des deux mondes*, 1 de noviembre de 1855.) —

Se dice que en las montañas altas la temperatura del aire es muy baja pero la quemadura inmediata del sol sobre el cuerpo es muy fuerte. Esto se explica porque la luz del sol afecta al cuerpo sin estar debilitada aún por la atmósfera más espesa de la región inferior, y sufre inmediatamente la metamorfosis en calor.

El hecho conocido de que por la noche todos los sonidos y ruidos suenen más fuertes que de día se explica habitualmente por el general silencio nocturno. No sé ya quién formuló hace treinta años la hipótesis de que el asunto se debe más bien a un antagonismo
131 real entre | sonido y luz. Al observar con frecuencia ese fenómeno uno se siente efectivamente inclinado a dar por buena esa explicación. Solamente ensayos metódicos pueden decidir el asunto. Pero aquel antagonismo podría explicarse diciendo que el ser de la

19. De hecho, me atrevo a suponer que se puede explicar por un proceso parecido el fenómeno cotidiano de que los adoquines blancos en cuanto se mojan con la lluvia parecen de color marrón oscuro, es decir, ya no reflejan ninguna luz; porque, en efecto, entonces el agua, en su afán por evaporarse, convierte inmediatamente toda la luz que cae sobre la piedra en calor; mientras que las piedras, cuando están secas, la repelen. ¿Pero por qué el mármol pulido blanco no parece negro cuando se moja? ¿Ni tampoco la porcelana blanca?

luz, que se mueve siempre en línea absolutamente recta, disminuye la elasticidad del aire al atravesarlo. Si esto se constatase, sería un dato más para conocer la naturaleza de la luz. Si se demostrasen el éter y el sistema de la vibración, la explicación de que sus ondas se cruzan con las del sonido y las obstaculizan tendría todo a su favor. — En cambio, la causa final resultaría aquí muy fácil: que la ausencia de luz, al tiempo que priva a los seres animales del uso de la vista, incrementa el del oído. — *Alexander von Humboldt* (véase Birnbaum, *El reino de las nubes* [Leipzig, 1859], p. 61) explica la cuestión en un artículo de 1820 corregido con posterioridad, que se puede encontrar en sus *Escritos menores*, volumen 1, 1853. También él opina que la explicación por el silencio de la noche no basta y ofrece a cambio esta: que *de día* el suelo, las rocas, el agua y los objetos que hay sobre la tierra *se calientan en grado desigual*, con lo que se levantan columnas de aire de diferente densidad que las ondas sonoras tendrían que atravesar sucesivamente, con lo que se romperían y se volverían desiguales. Pero *de noche* —digo yo— el *enfriamiento* desigual habría de tener el mismo efecto: además, esa explicación solo vale cuando el ruido viene de lejos y es tan fuerte que sigue siendo audible: pues solo entonces puede atravesar varias columnas de aire. Pero la fuente, el surtidor y el arroyo que están ante nuestros pies murmuran de noche dos o tres veces más fuerte. En general, la explicación de Humboldt se refiere solo a la *propagación* del sonido, no a su inmediata *intensificación*, que se da también en la cercanía. Además, una lluvia generalizada, al igualar por todas partes la temperatura del suelo, tendría que producir la misma intensificación del sonido que la noche. Pero en el mar no se produciría en absoluto la intensificación: él dice que es menor; pero eso es difícil de probar. — Así pues, su explicación no viene al tema: por eso, | la intensificación nocturna del sonido ha de atribuirse o 132
bien a la desaparición del ruido diurno o bien a un antagonismo directo entre sonido y luz.

§ 79a

Toda *nube* posee una contractilidad: ha de mantenerse ligada en virtud de alguna fuerza interna, a fin de que no se disuelva completamente y se destruya en la atmósfera; esa fuerza puede ser eléctrica, o una simple cohesión, o gravitación, o cualquier otra cosa. Pero cuanto más activa y efectiva es esa fuerza, con tanta más firmeza compacta la nube desde dentro, y así esta adquiere un contorno nítido y un aspecto más masivo en general; así ocurre en el *cumulus*:

una nube así no será fácil que suelte lluvia, mientras que las nubes de lluvia tienen contornos difuminados. — Con respecto a los *truenos* he llegado a una hipótesis que es muy osada y quizás se la podría calificar de extravagante; yo mismo no estoy convencido de ella, pero no me puedo decidir a suprimirla sino que quiero presentarla a quienes hacen de la física su ocupación fundamental, para que ante todo examinen la *posibilidad* del asunto: una vez que este se constatase, quizá no se pudiera apenas dudar de su *realidad*. Dado que la causa próxima del trueno sigue sin estar del todo clara, por cuanto las explicaciones al uso son insuficientes, sobre todo cuando al estallar el rayo a partir del conductor nos imaginamos el sonido del trueno, ¿podríamos quizás aventurar la hipótesis atrevida y hasta temeraria de que la tensión eléctrica en la nube descompone el agua, que el *gas oxhídrico* así producido forma burbujas en el resto de la nube y después el rayo eléctrico las inflama? Precisamente a una detonación así corresponde el sonido del trueno, y con ello se explicaría también el aguacero que la mayoría de las veces sigue inmediatamente a un trueno violento. Los rayos eléctricos en la nube sin una precedente descomposición de agua serían relámpagos y en general rayos sin truenos[20].

133 |El Sr. *Scoutetten* ha expuesto en la *Académie des sciences* una *Mémoire sur l'électricité atmosphérique* de la que hay un resumen en los *Comptes rendus* del 18 de agosto de 1856; apoyándose en experimentos realizados, señala que el vapor que se eleva del agua y de las plantas con la luz del sol y que forma las nubes está compuesto

20. ¡Sin embargo ahora se quiere volver a considerar eso una tormenta muy lejana! *Poey* ha desarrollado en la *Académie des sciences* 1856/1857 una larga disputa sobre el rayo sin trueno y el trueno sin rayo: él señala (en abril de 1857) que incluso los *rayos en zigzag* descargan a veces sin truenos. (*Analyse des hypothèses sur les éclairs sans tonnerre par Poey*, en el *Journal des mathématiques*.) En *Comptes rendus*, 27 de octubre de 1856, un artículo para corregir otro sobre rayos sin truenos y viceversa supone sin el menor reparo como *certo certius* y como cosa hecha que el trueno no es sino el ruido que produce el salto de la chispa del conductor a gran escala. El relámpago es para él un rayo lejano. — Joh. Müller, en su *Física cósmica*, 1856, se limita a indicar a la antigua usanza que el trueno es «la vibración del aire que es sacudido al paso de la electricidad» — es decir, lo mismo que el *crujido* en la chispa que sale del conductor. Pero el trueno no tiene ninguna semejanza con el ruido de la chispa eléctrica que salta, aún menos de la que tiene el mosquito con el elefante: la diferencia entre ambos sonidos no es meramente cuantitativa sino cualitativa (véase Birnbaum, *El reino de las nubes*, pp. 167, 169); sí tiene, en cambio, una gran semejanza con una serie de detonaciones, que pueden ser simultáneas y llegar sucesivamente a nuestro oído simplemente debido a la gran distancia. ¿Una batería de botellas de Leiden?

de burbujas microscópicas cuyo contenido es oxígeno electrizado, y su envoltura, agua. Sobre el hidrógeno correspondiente a ese oxígeno no dice nada. Pero al menos tendríamos ya que admitir aquí en la nube un elemento del gas oxhídrico incluso sin una descomposición del agua[21].

Al descomponerse el agua atmosférica en dos gases se produce necesariamente mucho calor latente: por el frío que de ahí surge se podría explicar el aún tan problemático *granizo* que casi siempre aparece como acompañante de la tormenta, como se puede ver en *El reino de las nubes*, p. 138. Por supuesto, también entonces surge únicamente en virtud de una especial complicación de circunstancias y, por lo tanto, raramente. Vemos aquí solamente la fuente del frío que se requiere para congelar las gotas de lluvia en el caluroso verano.

|§ 80 134

Ninguna ciencia impone a la masa tanto como la *astronomía.* Por consiguiente, también los astrónomos, que en su mayoría son simples mentes calculadoras y, como es usual en estas, de capacidades inferiores en lo demás, se ufanan de su «más sublime de todas las ciencias», etc. Ya Platón se burla de esas pretensiones de la astronomía y recuerda que lo sublime no significa precisamente lo que mira hacia arriba (*De republica* l. VII, p. 156, 57 ed. Bip.). — La veneración casi idólatra de que goza *Newton*, sobre todo en Inglaterra, sobrepasa toda fe. Aún hace poco el *Times* le llamaba *the greatest of human beings* (el más grande de los seres humanos); ¡y en otro artículo del mismo periódico se intenta alentarnos asegurándonos que, no obstante, no era más que un hombre! En el año 1815 (según informe del semanario *Examiner* reproducido en el *Galignani* de 11 de enero de 1853), un diente de Newton fue vendido por 730 libras esterlinas a un lord que lo hizo engastar en un anillo; lo cual recuerda el diente sagrado de Buda. Esa ridícula veneración del gran maestro del cálculo se debe a que la gente toma como medida de su mérito la magnitud de las masas cuyo movimiento ha reducido a sus leyes, y estas, a la fuerza natural que en él actúa (esto último, además, ni siquiera fue descubrimiento suyo sino de *Robert Hooke*;

21. Si, como se supone, las nubes están formadas de burbujas huecas (ya que el verdadero vapor de agua es invisible), entonces para *flotar* tienen que estar llenas de un tipo de aire *más ligero* que el atmosférico: es decir, o bien de simple *vapor de agua* o bien de *hidrógeno*.

él se limitó a darle certeza mediante el cálculo). Pues en otro caso no se puede entender por qué se le tributa a él más honor que a cualquier otro que reduzca unos efectos dados a la manifestación de una determinada fuerza natural, ni por qué, por ejemplo, no se habría de tener a *Lavoisier* en tan alta estima. Por el contrario, la tarea de explicar determinados fenómenos a partir de la acción conjunta de diversas fuerzas naturales, o incluso de descubrir estas a partir de aquellos, es mucho más difícil que la que solo ha de tener en cuenta dos fuerzas, que además actúan tan simple y uniformemente como la gravitación y la inercia, dentro de un espacio sin obstáculos: y precisamente en esa incomparable simplicidad o
135 pobreza de su materia se basan la certeza matemática, la seguridad | y la exactitud de la astronomía, gracias a las cuales asombra al mundo, al poder incluso dar noticia de planetas no vistos aún; — esto último, por muy asombroso que resulte, considerado a la luz no es más que la misma operación que realiza el entendimiento cada vez que determina una causa no vista aún a partir de su efecto manifiesto, y fue realizada en un grado aún más asombroso por aquel enólogo que a partir de un vaso de vino sabía con seguridad que tenía que haber cuero en el tonel, lo cual se le negaba hasta que, después de vaciarlo, se encontró en su base una llave con una pequeña correa. La operación del entendimiento que tuvo lugar aquí y en el descubrimiento de Neptuno es la misma, y la diferencia estriba únicamente en la aplicación, es decir, en el objeto; difiere solo en la materia, no en la forma. — En cambio, el invento de *Daguerre*, si es que acaso no se ha de atribuir en gran medida al azar, como algunos afirman, por lo que Arago tuvo que idear después la teoría para él[22], es cien veces más ingenioso que el tan admirado descubrimiento de *Leverrier*. — Pero, como he dicho, el respeto del gentío se funda en la magnitud de las masas en cuestión y en las colosales distancias. — Sea dicho con ocasión de esto que algunos descubrimientos físicos y químicos pueden ser de incalculable valor y provecho para todo el género humano aunque haya hecho falta poco ingenio para realizarlos; tan poco, que a veces su función la cumple el azar por sí solo. Así que existe una gran diferencia entre el valor intelectual y el valor material de tales descubrimientos.

Desde el punto de vista de la filosofía podríamos comparar a los astrónomos con gente que asiste a la representación de una gran

22. Los *inventos* se realizan la mayoría de las veces por simple ensayo y prueba: la teoría para cada uno de ellos se idea después, igual que la demostración para una *verdad* conocida.

ópera pero no se distrae con la música o el contenido de la obra sino que solo atiende a la maquinaria de los decorados, contentándose con descubrir sus mecanismos y conexiones.

|§ 81 136

Los signos de zodíaco son el blasón familiar de la humanidad: pues se encuentran con las mismas imágenes y el mismo orden en los hindúes, los chinos, los persas, los egipcios, los griegos, los romanos, etc., y su origen es discutido. *Ideler*, en *Sobre el origen del zodíaco*, 1838, no se atreve a decidir dónde se encuentra por primera vez. *Lepsius* ha afirmado que se encuentra por primera vez en monumentos que datan entre la época ptolemaica y la romana. Pero *Uhlemann*, en *Elementos de la astronomía y la astrología de los antiguos, en especial de los egipcios*, 1857, aduce que los signos del zodíaco se encuentran ya en las tumbas de los reyes del siglo XVI a.C.

§ 82

Con relación a la armonía pitagórica de las esferas, deberíamos calcular alguna vez qué acorde resultaría si se combinara una secuencia de tonos en proporción con las distintas velocidades de los planetas, de modo que Neptuno emitiera el bajo y Mercurio el soprano. — Véase sobre esto *Scholia in Aristotelem, collegit Brandis*, p. 496.

§ 83

Si, como parece conforme al actual nivel de nuestros conocimientos y afirmaron ya Leibniz y Büffon, la Tierra estuvo una vez en estado de incandescencia y fusión —y de hecho todavía lo está, por cuanto solo la superficie se ha enfriado y endurecido—, entonces, antes del estado actual era luminosa igual que todo lo incandescente; y puesto que también los grandes planetas se hallaron en ese estado, y durante más tiempo, los astrónomos de mundos remotos y más antiguos habrán representado el Sol de entonces como una estrella doble o triple o incluso cuádruple. Dado que el enfriamiento de su superficie se produce tan lentamente que en los tiempos históricos no se puede demostrar que se haya incrementado en lo mínimo, y de hecho, según los cálculos de *Fourier*, no tiene lugar en grado apreciable porque la Tierra recibe cada año del Sol tanto calor como irradia, por todo ello, en el volumen del Sol, que es 1.384.472 veces mayor, | y del cual la Tierra fue una vez parte integrante, el 137

enfriamiento tiene que producirse con mayor lentitud en proporción correspondiente a esa diferencia, aunque sin una compensación externa; según ello, la luz y el calor del Sol se explican porque se halla todavía en el estado en que una vez se encontró la Tierra, pero su disminución marcha en él demasiado lenta como para que su influjo se pudiera percibir aun en milenios. De la sublimación de las partes más incandescentes bien se podría inferir que en realidad debe ser su atmósfera la que brilla. — Lo mismo valdría de las tinieblas en las que estarían las estrellas dobles cuyos planetas se hallan todavía en estado de auto-iluminación. De acuerdo con este supuesto, toda incandescencia se extingue poco a poco y después de billones de años todo el mundo se ha de sumir en el frío, la rigidez y la noche; — a no ser que entretanto se formen acaso nuevas estrellas fijas de la nebulosa lumínica, y así se vincule un kalpa[23] con otro.

§ 84

De la astronomía física podríamos inferir la siguiente consideración *teleológica*.

El tiempo necesario para enfriar o calentar un cuerpo en un medio de temperatura heterogénea está en relación rápidamente creciente con su tamaño, relación que ya *Büffon* se esforzó en calcular con respecto a las distintas masas de los planetas que se suponían calientes; pero con mayor profundidad y éxito lo ha hecho en nuestros días *Fourier*. A pequeña escala nos lo muestran los glaciares, que ningún verano es capaz de derretir, e incluso el hielo guardado en la bodega, que se conserva en buena parte. Según esto, dicho sea de paso, el *divide et impera*[24] recibe su mejor ilustración en el efecto del calor solar en el hielo.

Los cuatro grandes planetas reciben muy poco calor del Sol; porque, según Humboldt, en Urano la iluminación es trescientas sesenta y ocho veces menor de la que recibe la Tierra. Por consiguiente, para la conservación de la vida en su superficie están remitidos totalmente a su calor interno, mientras que la Tierra lo está casi
138 por completo al | externo, que procede del Sol; eso, si confiamos en los cálculos de *Fourier*, según los cuales el efecto del intenso calor del interior de la Tierra sobre la superficie es mínimo. Con las magnitudes de los cuatro grandes planetas, que exceden la de la Tierra de ochenta a mil trescientas veces respectivamente, el tiem-

23. En el hinduismo y el budismo, periodo cósmico. [*N. de la T.*]
24. [Divide y vencerás.]

po que se requiere para su enfriamiento es incalculablemente largo. Mas del enfriamiento de la Tierra, tan pequeña frente a ellos, no tenemos el menor indicio en el tiempo *histórico*, tal y como lo ha demostrado un ingenioso francés a partir del hecho de que la Luna no va más lenta en relación con la rotación de la Tierra que en los tiempos más remotos de los que tenemos noticia. En efecto, si la Tierra se hubiera enfriado tendría que haberse contraído en la misma medida, con lo que su rotación se habría acelerado, mientras que el curso de la Luna permanecería invariable. En consecuencia, parece sumamente adecuado que los grandes planetas sean los más alejados del Sol, los pequeños, en cambio, los más cercanos, y el más pequeño de todos, el más próximo. Pues estos perderán poco a poco su calor interno o al menos se revestirán de una costra tan gruesa que este no podrá llegar a la superficie[25]: por eso necesitan una fuente externa de calor. Los planetoides, en cuanto simples fragmentos de un planeta que ha estallado, son una anomalía totalmente casual, así que no entran aquí en consideración. Mas ese accidente es en y por sí mismo un delicado caso antiteleológico. Queremos esperar que la catástrofe se haya producido antes de que el planeta haya estado habitado. No obstante, conocemos la falta de consideración de la naturaleza: yo no apuesto por nada. Mas el que esa hipótesis formulada por Olbers y absolutamente probable se vuelva ahora a cuestionar tiene quizá tantas razones teológicas como astronómicas.

Sin embargo, para que la teleología planteada fuera completa, los cuatro *grandes* planetas tendrían que estar colocados de forma que el mayor de ellos fuera el más lejano, y el menor, el más próximo: pero ahí ocurre más bien lo contrario. También se podría |objetar 139
que su masa es más ligera, luego también más porosa, que la de los pequeños planetas: pero no lo es ni de lejos en una relación que compense la enorme diferencia de tamaño. Quizá no lo sea más que como consecuencia de su calor interno.

Un objeto de especial asombro teleológico es la oblicuidad de la eclíptica; porque, en efecto, sin ella no se produciría ningún cambio de estaciones sino que sobre la Tierra dominaría una primavera perpetua, con lo que los frutos nunca podrían madurar ni desarrollarse y, por lo tanto, la Tierra sería inhabitable hasta la cercanía de los Polos. De ahí que en la oblicuidad de la eclíptica los fisicoteólogos vean la más sabia de todas las disposiciones, y los materialistas,

25. Los volcanes son las válvulas de seguridad (*safety valves*) de la gran caldera de vapor.

la más feliz de todas las casualidades. No obstante, esta admiración con la que se entusiasma en especial *Herder* (*Ideas para la filosofía de la historia* I, 4) es, vista de cerca, un poco simple. Pues, si como se ha dicho dominase una eterna primavera, el mundo de las plantas no habría dejado de adaptarse conforme a su naturaleza, de modo que le resultaría adecuado un calor menos intenso pero sostenido y regular; del mismo modo que la flora ahora fósil de los tiempos pasados se había adaptado a una condición del planeta totalmente distinta, al margen de cómo se hubiera producido, y se desarrolló maravillosamente.

El hecho de que en la Luna no se manifieste una atmósfera mediante refracción es una consecuencia necesaria de su pequeña masa, que asciende solo a 1/88 de la de nuestro planeta y, en consecuencia, ejerce tan poca fuerza de atracción que nuestro aire, trasladado allí, no conservaría más que 1/88 de su densidad, por lo que no podría provocar ninguna refracción observable y tendría que ser igual de débil en todo lo demás.

Puede que sea aquí oportuna una hipótesis sobre la superficie de la Luna, ya que no me puedo decidir a rechazarla; aunque veo bien las dificultades a las que está sometida y solamente la considero y comunico como una osada conjetura. Es la siguiente: que en la Luna el agua no está ausente sino congelada, ya que la falta de una atmósfera origina un frío casi absoluto que ni siquiera permite la evaporación del hielo que en otros casos es favorecida por ella. En
140 efecto con el pequeño tamaño de la Luna | —una cuarentainueveava parte del volumen y una ochentaiochoava parte de la masa de la Tierra—, hemos de considerar que su fuente de calor *interno* está agotada o, al menos, ya no actúa sobre la superficie. Del Sol no recibe más calor que la Tierra. Pues aunque una vez al mes se acerca a él el equivalente a su distancia de nosotros, y además siempre vuelve hacia él la cara que siempre nos aparta a nosotros, según *Mädler* esa cara solamente recibe un uno por ciento más de iluminación (y, por lo tanto, también de calor) que la que vuelve a nosotros; esta última nunca se encuentra en ese caso sino, más bien en el contrario: en concreto, cuando después de catorce días se ha vuelto a alejar del Sol en la misma distancia a la que estamos de ella. Así pues, no podemos suponer una acción de calentamiento del Sol sobre la Luna mayor de la que tiene sobre la Tierra; e incluso podemos admitir una más débil, ya que dura catorce días en cada cara pero luego es interrumpida por una noche de la misma duración que impide la acumulación de su efecto. — Pero todo calentamiento mediante la luz del Sol depende de la presencia de una atmósfera. Pues se

produce exclusivamente en virtud de la metamorfosis de la luz en calor, que surge cuando se encuentra con un cuerpo opaco, es decir, que le resulta impenetrable en cuanto luz: en efecto, un cuerpo así no puede atravesarlo en su veloz curso rectilíneo, como hace con los cuerpos transparentes a través de los cuales ha llegado hasta él: entonces se transforma en calor que se eleva y extiende en todas direcciones. Mas este, en cuanto absolutamente ligero (imponderable), ha de ser cohibido y comprimido por la presión de una atmósfera, o en otro caso se disipa ya en cuanto se produce. Pues tan velozmente como la luz en su naturaleza radiante original corta el aire, así de lenta es su marcha cuando, convertida en calor, ha de vencer el peso y la resistencia de ese mismo aire que, como se sabe, es el peor de todos los conductores del calor. En cambio, cuando está enrarecido el calor se escapa más fácilmente; y si falta por completo, el calor escapa al instante. Por eso las altas montañas, donde la presión de la atmósfera está reducida a la mitad, están cubiertas de nieves eternas, mientras que los valles profundos cuando son largos son los más cálidos: ¡qué | habrá de ser donde falte la 141
atmósfera! Así pues, con respecto a la temperatura tendríamos que suponer sin reparo que toda el agua de la Luna está congelada. Pero entonces surge la dificultad de que, así como la rarefacción de la atmósfera favorece la ebullición y disminuye el grado de la misma, su total ausencia ha de acelerar mucho el proceso de evaporación en general, con lo cual el agua congelada de la Luna tendría que haberse evaporado hace tiempo. Esa dificultad se elude teniendo en cuenta que toda evaporación, aun en el espacio sin aire, se produce únicamente en virtud de una considerable cantidad de calor que se hace latente precisamente a través de ella. Pero ese calor falta en la Luna, donde el frío ha de ser casi absoluto; porque el calor que se desarrolla a través de la acción inmediata de los rayos solares se disipa al instante, y la pequeña evaporación que acaso pudiera originar se vuelve a condensar enseguida con el frío, igual que la escarcha[26]. Pues ya en la nieve de los Alpes, que no desaparece ni por evaporación ni por deshielo, vemos que la *rarefacción* del aire, por mucho que en sí misma favorezca la evaporación, la impide aún en mayor medida al permitir que escape el calor necesario para ella. En el caso de una total *ausencia* de aire, la fuga instantánea del calor que se desarrolla dificultará la evaporación en la misma proporción en

26. Totalmente favorable a esta hipótesis es el experimento de Leslie, expuesto por Pouillet, vol. I, p. 368. En efecto, vemos que el agua en el vacío se congela porque la evaporación le ha arrebatado el calor que se necesitaba para mantenerla líquida.

que la favorece en sí misma la falta de la presión del aire. — Según esta hipótesis, tendríamos que considerar que toda el agua de la Luna está convertida en hielo, y que toda la enigmática parte gris de su superficie, que siempre se ha designado como *maria*, es agua congelada[27]; entonces sus múltiples accidentes no supondrían nin-
142 guna dificultad y las | hendiduras tan llamativas, profundas y en su mayoría rectas que la atraviesan se podrían explicar como amplias grietas en el hielo quebrado, interpretación esta que es muy favorable a su forma[28].

Por lo demás, inferir de la falta de atmósfera y agua la ausencia de toda vida no es en general seguro; incluso podríamos llamarlo provinciano, en la medida en que se basa en el supuesto *partout comme chez nous*[29]. El fenómeno de la vida animal podría muy bien estar mediado de otra forma que por la respiración y la circulación sanguínea: pues lo esencial de toda vida es exclusivamente el continuo cambio de la materia dentro de la persistencia de la forma. Nosotros, desde luego, solo nos podemos imaginar eso bajo la mediación de la forma líquida y el vapor. — Pero la materia es en general la simple visibilidad de la voluntad. Mas esta siempre persigue la ascensión de su fenómeno de un grado a otro. Las formas, medios y vías para ello pueden ser muy diversas. — Por otra parte, hay que considerar que es altamente probable que los elementos químicos sean los mismos que en la Tierra, no solo en la Luna, sino también en todos los planetas; porque todo el sistema se ha depositado a partir de la misma nebulosa lumínica originaria en la que se había desplegado el Sol actual. Esto, desde luego, permite suponer también una semejanza en los fenómenos superiores de la voluntad.

27. Humboldt (*Cosmos* III, 460) dice que J. Herschel supone que la temperatura de la superficie lunar quizá supere considerablemente la del agua hirviendo; él lo discute en sus *Outlines of astronomy* (1849), § 432.

28. El padre Secchi, en Roma, escribe al enviar una fotografía de la Luna, el 6 de abril de 1858: *très remarquable dans la pleine lune est le fond noir des parties lisses, et le grand éclat des parties raboteuses: doit-on croire celles-ci couvertes de glaces ou de neige?* [En la Luna llena es sumamente notable el fondo negro de las partes lisas y el gran resplandor de las partes ásperas: ¿debemos creer que están cubiertas de hielo o de nieve?] (Véase *Comptes rendus*, 28 de abril de 1858.) — En un drama muy reciente se dice: *That I could clamber to the frozen moon, And draw the ladder after me!* [¡Ojalá pudiera trepar a la helada Luna, y dejar una escalera tras de mí!] — Es instinto poético.

29. [En todas partes como entre nosotros.]

§ 85

La muy sagaz *cosmogonía*, es decir, la teoría del origen del sistema planetario que *Kant* ofreció por vez primera en su *Historia natural del cielo* (1755) y luego completó en el séptimo capítulo de su *Única prueba posible*, 1763, casi cincuenta años después ha sido desarrollada y sólidamente fundada con mayores conocimientos astronómicos por *Laplace* (*Expos. Du systême du monde* V, 2). | Sin 143
embargo, su verdad no se basa únicamente en el fundamento de la relación *espacial* impulsado por *Laplace*, según el cual cuarenta y cinco cuerpos cósmicos circulan en *una* dirección y al mismo tiempo rotan en esa misma; sino que tiene un apoyo aún más sólido en la relación *temporal* que se expresa en la segunda y la tercera ley de Kepler, en la medida en que esas leyes determinan la regla fija y la fórmula exacta según las cuales todos los planetas, en una relación estrictamente regular, circulan más veloces cuanto más próximos están al Sol, pero en este mismo ha aparecido en vez de la circulación la simple rotación, que representa el máximo de la velocidad de aquella relación progresiva. Cuando el Sol se extendía hasta Urano rotaba en ochenta y cuatro años; pero ahora, tras haber sufrido una aceleración por todas sus contracciones, y como resultado de la última, rota en veinticinco días y medio.

Si los planetas no fueran partes que quedaron del entonces tan grande cuerpo central, sino que han surgido por otra vía y cada uno por sí mismo, entonces, no se podría concebir cómo cada planeta ha llegado a estar exactamente donde según las dos últimas leyes de Kepler tiene que estar, si es que no ha de caer en el Sol o salir despedido de él, de acuerdo con las leyes newtonianas de la gravitación y la fuerza centrífuga. En eso se basa prioritariamente la verdad de la cosmogonía de Kant-Laplace. En efecto, si consideramos con Newton la circulación de los planetas como el producto de la gravitación y una fuerza centrífuga que los contrae, entonces, tomando como dada y fija la fuerza centrífuga existente en cada planeta, no hay para él más que una sola posición en la que su gravitación mantiene un exacto equilibrio con ella y, por consiguiente, se mantiene en su órbita. Por eso tiene que haber sido una y la misma causa la que dio a cada planeta su posición y al mismo tiempo su velocidad. Si aproximamos un planeta al Sol, tendrá que acelerar tanto más su curso, y por lo tanto recibir también mayor fuerza centrífuga, si no ha de caer en él: si lo alejamos del Sol, en la misma medida en que así disminuya su gravitación tendrá que disminuir su fuerza centrífuga para no salir volando. La posición | de un planeta podría, 144

pues, estar en cualquier parte siempre que hubiera una causa que le proporcionara la exacta fuerza centrífuga adecuada a cada posición, en concreto, la que mantuviera el equilibrio exacto con la gravitación que allí actuase. Dado que encontramos que cada planeta tiene realmente la velocidad que se requiere en el lugar donde está, eso solo se puede explicar porque la misma causa que le otorgó su posición ha determinado también el grado de su velocidad. Mas eso solo es concebible a partir de la cosmogonía de la que hablamos; pues según ella el cuerpo central se comprimió a intervalos y dejó así un anillo que después se aglomeró para formar los planetas; con lo cual, de acuerdo con la segunda y la tercera ley de Kepler, después de cada compresión el cuerpo central tuvo que acelerar considerablemente su rotación, y en la siguiente y sucesivas compresiones dejó la velocidad así determinada al planeta que ahí se formó. Pudo depositarlo en cualquier parte de su esfera: pues siempre el planeta recibe exactamente la fuerza centrífuga adecuada a ese y a ningún otro lugar, fuerza que resulta tanto mayor cuanto más cerca del cuerpo central está ese lugar y con más intensidad, por tanto, actúa la gravitación que lo atrae hacia él y que su fuerza centrífuga tiene que contrarrestar: porque también la velocidad de rotación del cuerpo que depositó sucesivamente los planetas se había incrementado exactamente en la medida requerida. — Por lo demás, al que quiera ver sensiblemente representada esa necesaria aceleración de la rotación como consecuencia de la compresión, se lo ofrecerá de forma amena una gran rueda pirotécnica que arde girando en espiral y que al principio va lenta pero luego, a medida que se hace más pequeña, rota a velocidad cada vez mayor.

En sus leyes segunda y tercera, *Kepler* se ha limitado a expresar la relación fáctica entre la distancia de un planeta con respecto al Sol y la velocidad de su órbita; da igual que se refiera a un mismo planeta en distintos tiempos o a dos planetas distintos. *Newton*, al aceptar finalmente los pensamientos fundamentales de *Robert Hooke*, que al principio había rechazado, dedujo esa relación a partir de la gravitación y su contrapeso: la fuerza centrífuga; desde ahí
145 demostró que *tiene* que ser así y por qué; | pues, en efecto, a *esa* distancia del cuerpo central el planeta ha de tener *esa* velocidad para no caer o salir volando. Esa es, en la serie causal descendente, la *causa efficiens*; pero en la ascendente es ante todo la *causa finalis*. Mas cómo ha llegado el planeta justo en esa posición a recibir realmente la velocidad requerida, o cómo a esa velocidad dada ha llegado a estar colocado precisamente en la única posición en la que la gravitación mantiene el equilibrio con ella: — esa causa, esa *causa*

efficiens que se encuentra aún más arriba, la enseña únicamente la *cosmogonía de Kant-Laplace*.

Precisamente ella nos hará alguna vez comprensible la *posición* más o menos regular de los planetas, de modo que no la entenderemos ya como simplemente regular sino como legal, es decir, nacida de una ley natural. A algo así apunta el siguiente esquema, que era conocido ya cien años antes del descubrimiento de Urano y se basa en que en la serie superior la cifra se dobla y en la inferior se le suma 4; según ello, esta representa las distancias medias aproximadas entre los planetas en tolerable concordancia con los datos válidos hoy en día:

0.	3.	6.	12.	24.	48.	96.	192.	384.
4.	7.	10.	16.	28.	52.	100.	196.	388.
☿	♀	♁	♂	Planetoides	♃	♄	⛢	♆

La regularidad de esa posición es innegable, aunque acertada solo de forma aproximada. Sin embargo, quizá exista para cada planeta una posición de su órbita, entre su perihelio y su afelio, en el que la regla acierte con exactitud: esa habría que considerarla entonces su posición verdadera y original. En todo caso, esa regularidad más o menos exacta ha tenido que ser una consecuencia de las fuerzas que han estado activas en las sucesivas contracciones del cuerpo central y de la naturaleza de la materia originaria en la que se basaban. Cada nueva contracción en la masa de la nebulosa originaria fue una consecuencia de la aceleración de la rotación provocada por las que la precedieron; una aceleración que la zona más externa no pudo ya seguir, por lo que se desprendió y se quedó parada; con ello se produjo una nueva | contracción que originó 146
una nueva aceleración, etc. Puesto que en ese proceso el cuerpo central disminuyó de tamaño a intervalos, también fue menor el calibre de la contracción exactamente en la misma proporción, en concreto, algo menos de la mitad de la precedente; pues cada vez se comprimió en la mitad de la extensión que aún tenía (–2). — Por lo demás, está claro que la catástrofe afectó justo al planeta más intermedio y como consecuencia de ella existen aún sus fragmentos. Era el mojón entre los cuatro grandes planetas y los cuatro pequeños.

También aquí se encuentra una confirmación de la teoría según la cual, tomados en conjunto, los planetas son mayores cuanto más lejos están del Sol; porque, en efecto, la zona a partir de la cual se han aglomerado era más extensa, si bien se han descubierto algunas

irregularidades como consecuencia de las diversidades casuales en la anchura de tales zonas.

Otra confirmación de la cosmogonía de Kant-Laplace es el hecho de que la densidad de los planetas disminuye aproximadamente en proporción a su distancia del Sol. Pues esto se explica porque el planeta más alejado es un fragmento del Sol del tiempo en que era más extenso y, por lo tanto, menos consistente: después de eso se contrajo, así que se hizo más compacto; — y así, sucesivamente. Esto mismo se confirma en el hecho de que la Luna, que más tarde surgió del mismo modo por la contracción de la Tierra —la cual entonces tenía naturaleza vaporosa pero a cambio llegaba hasta la Luna actual—, tiene solamente las cinco novenas partes de densidad que la Tierra. Pero que el Sol mismo no sea el más compacto de todos los cuerpos del sistema se explica porque cada planeta ha nacido de la posterior aglomeración de todo un anillo formando una esfera, pero el Sol no es más que el residuo de aquel cuerpo central tras su última contracción, y él mismo no se ha vuelto a comprimir. Una especial confirmación de la cosmogonía en cuestión nos la ofrece aún la circunstancia de que, mientras que la inclinación de todas las órbitas planetarias hacia la eclíptica (órbita terrestre) varía entre tres cuartos de grado y tres grados y medio, la de Mercurio asciende a siete grados, cero minutos y sesenta y seis segundos: pero eso es casi la inclinación del Ecuador del Sol hacia la eclíptica, que asciende a siete grados treinta minutos, y se expli-
147 ca porque el último anillo que el | Sol depositó ha quedado casi paralelo a su Ecuador, del que se desprendió; mientras que los que se depositaron antes se desequilibraron más, o bien el Sol ha perturbado su eje de rotación desde que se desprendieron. Ya Venus, que fue el penúltimo, tiene una inclinación de tres grados y medio, y todos los demás, incluso inferior a dos, con excepción de Saturno, que tiene dos grados y medio. (Véase Humboldt, *Cosmos*, vol, 3, p. 449.) — Incluso el curso tan extraño que tiene nuestra Luna, en la que la rotación y la órbita coinciden, por lo cual siempre nos enseña la misma cara, únicamente se puede explicar porque ese es justamente el movimiento de un anillo circulando alrededor de la Tierra: de él ha surgido después la Luna mediante contracción del mismo, pero a diferencia de los planetas no se ha puesto en una rotación más veloz en virtud de algún choque casual.

Estas consideraciones cosmológicas nos dan ocasión ante todo para dos reflexiones metafísicas. La primera, que en la esencia de todas las cosas hay instalada una concordancia en virtud de la cual las fuerzas naturales más primigenias, ciegas, brutas e inferiores, guiadas

por la más férrea legalidad, a través de su conflicto en la materia común que les ha sido entregada y las consecuencias accidentales que lo acompañan, producen nada menos que la estructura fundamental de un mundo dispuesto con una asombrosa finalidad para ser lugar de nacimiento y morada de seres vivos, con una perfección como solo habría sido capaz de lograr la más circunspecta reflexión bajo la dirección del entendimiento más penetrante y el más exacto cálculo. Así pues, vemos aquí de forma asombrosa que la *causa efficiens* y la *causa finalis*, la αἰτία ἐξ ἀνάγκης y la χάριν τοῦ βελτίονος[30] de Aristóteles, avanzando independientemente una de otra, coinciden en el resultado. El desarrollo de esta consideración y la explicación del fenómeno en el que se basa a partir de los principios de mi metafísica se encuentran en el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 25, pp. 324 ss. [3.ª ed., pp. 368 ss.] Los menciono aquí simplemente para indicar que nos proporcionan un esquema en el que podemos concebir por analogía, o al menos alcanzar a ver en general, que todos los acontecimientos casuales que | intervienen y 148
se entrecruzan en la vida del hombre individual coinciden en una armonía oculta y preestablecida con el fin de sacar a la luz, en relación con su carácter y su bien verdadero y último, una totalidad armónica adecuada, como si todo existiese únicamente en razón de él, como una mera fantasmagoría solo para él. Dilucidar eso más de cerca es la tarea del tratado sobre la aparente finalidad en la vida del individuo que se encuentra en el primer volumen.

La segunda consideración metafísica originada por aquella cosmogonía es justamente que una explicación *física* del nacimiento del mundo de tan gran alcance no puede nunca, sin embargo, suprimir la exigencia de una explicación *metafísica* u ocupar su lugar. Al contrario: cuanto más lejos hemos llegado en el descubrimiento del *fenómeno*, con mayor claridad notamos que se trata simplemente de él y no del ser de las cosas en sí mismas. Con ello se anuncia la necesidad de una *metafísica* como contrapeso de aquella física de tan largo alcance. Pues todos los materiales de los que se construyó aquel mundo ante nuestro entendimiento son en el fondo otras tantas magnitudes desconocidas y se presentan directamente como los enigmas y problemas de la metafísica: en concreto, la esencia interior de aquellas fuerzas naturales cuya ciega acción construye aquí tan adecuadamente la estructura del mundo; luego, la esencia interior de los diferentes elementos químicos que actúan unos so-

30. [La causa necesaria / La que está en pro de lo mejor.]

bre otros, de cuya lucha, que *Ampère* ha descrito a la mayor perfección, ha nacido la índole individual de cada planeta; demostrar eso en sus huellas es tarea de la geología; por último, la esencia interior de la fuerza que se manifiesta al final como organizadora y en la superficie externa de los planetas origina como un aliento o como un moho la vegetación y la animalización; con esta última aparece la conciencia y por lo tanto el conocimiento, que es a su vez la condición de todo el proceso desarrollado hasta aquí; porque todo lo que lo conforma existe solamente para él y en él, y no tiene realidad más que con relación a él; de hecho, los procesos y cambios mismos no podrían presentarse más que en virtud de sus formas peculiares
149 (tiempo, espacio, causalidad), | así que solo existen de manera relativa, para el intelecto.

Por una parte, hay que convenir en que todos aquellos procesos físicos, cosmogónicos, químicos y geológicos, dado que tuvieron que preceder necesariamente a la irrupción de una conciencia en cuanto condiciones suyas, existieron también antes de esa irrupción, es decir, fuera de una conciencia; pero, por otra parte, no se puede negar que justo los mencionados procesos, puesto que no pueden presentarse más que en esas formas y a través de ellas, fuera de una conciencia no son absolutamente nada, no se pueden ni siquiera pensar. A lo sumo se podría decir: la conciencia condiciona los procesos físicos en cuestión según sus formas; pero a su vez está condicionada por ellos según su materia. No obstante, en el fondo todos aquellos procesos que la cosmogonía y la geología nos obligan a suponer acontecidos mucho antes de la existencia de algún ser cognoscente no son más que una traducción al lenguaje de nuestro intelecto intuitivo del ser en sí de las cosas no comprensible para él. Pues aquellos acontecimientos nunca han tenido una existencia en sí misma, no más que los actuales, sino que a ellos conduce el *regressus* de la mano de los principios *a priori* de toda experiencia posible, siguiendo algunos datos empíricos: mas el regreso mismo no es más que el encadenamiento de una serie de meros fenómenos que no poseen una existencia incondicionada[31]. De ahí precisamen-

31. Los *procesos geológicos* que precedieron a toda vida sobre la Tierra no han existido en ninguna conciencia: no en la propia, porque ellos no tienen ninguna; tampoco en una ajena, porque no existía ninguna. Así pues, y a falta de todo sujeto, no tenían ninguna existencia objetiva, es decir, no eran absolutamente nada; ¿pero qué significa entonces que hayan existido? — En el fondo es algo meramente *hipotético*: *si* en aquellos tiempos arcaicos hubiera existido una conciencia, en ella se habrían representado tales procesos: hasta ahí nos conduce el *regressus* de los fenómenos: así que estaba en el ser de la cosa en sí el presentarse en tales fenómenos.

te que aquellos procesos | en su existencia empírica, dentro de toda 150
la corrección mecánica y la exactitud matemática de las determinaciones de su irrupción, conserven un núcleo oscuro, algo así como un complicado secreto que está al acecho en segundo término; ese secreto se halla en las fuerzas naturales que se manifiestan en ellos, en la materia originaria que los soporta y en la existencia necesariamente carente de comienzo, es decir, inconcebible, de esta: — un núcleo oscuro que es imposible de dilucidar por vía empírica; por eso ha de presentarse aquí la metafísica, que en nuestro propio ser nos da a conocer el núcleo de todas las cosas como *voluntad*. En este sentido ha dicho también *Kant*: «Es evidente que las fuentes primarias de las acciones de la naturaleza han de ser un asunto de la metafísica» (*De la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, § 51). Así pues, considerado desde el punto de vista en el que estamos instalados, que es el de la metafísica, aquella explicación física del mundo lograda con tanto esfuerzo e ingenio parece insuficiente y hasta superficial, y en cierta medida se convierte en una simple explicación de apariencias; porque consiste en una reducción a magnitudes desconocidas, a *qualitates occultae*. Es una simple fuerza de superficie que no penetra hasta el interior, comparable a la electricidad; o incluso al papel moneda, que solo tiene valor
relativo, bajo el supuesto de | otra cosa. Remito aquí a la detenida 151
exposición de esa relación en mi obra principal, volumen 2, capí-

Si decimos que al principio ha existido una *nebulosa lumínica* que se ha conglomerado en forma de esfera y ha comenzado a girar, por lo que se ha hecho lenticular, y su contorno exterior se ha depositado en forma de anillo, después se ha conglomerado en un planeta, y se ha vuelto a repetir lo mismo, y así sucesivamente, siguiendo toda la cosmogonía de Laplace; y si igualmente añadimos los fenómenos geológicos más antiguos hasta la aparición de la naturaleza orgánica, entonces, todo lo que ahí decimos no es verdadero en sentido propio sino una especie de lenguaje metafórico. Pues es la descripción de fenómenos que *en cuanto tales* nunca han existido: porque son fenómenos espaciales, temporales y causales que *en cuanto tales* únicamente pueden existir en la representación de un cerebro que tiene el espacio, el tiempo y la causalidad como formas de su conocer; por consiguiente, sin él son imposibles y nunca han existido; por eso, aquella descripción solo dice que *si* entonces hubiera existido un cerebro, se habrían representado en él los procesos mencionados. En cambio, en sí mismos aquellos procesos no son sino el afán sordo e inconsciente de la voluntad de vivir hacia su primera objetivación; ahora que existen cerebros, en el curso de pensamiento de los mismos y mediante el regreso que originan necesariamente las formas de su representar, ese afán ha de aparecer en la forma de aquellos fenómenos cosmológicos y geológicos primarios, que reciben así por vez primera su existencia *objetiva*, la cual, si embargo, no se corresponde con la *subjetiva* menos que si hubiera surgido al mismo tiempo que ella y no innumerables milenios después.

tulo 17, pp. 173 ss. [3.ª ed., pp. 191 ss.]. Hay en Alemania triviales empiristas que pretenden hacer creer a su público que no hay nada en absoluto más que la naturaleza y sus leyes. Eso no es así: la naturaleza no es cosa en sí ni sus leyes son absolutas.

Si ponemos en fila en nuestro pensamiento la cosmogonía de Kant-Laplace, la geología desde *Delüc* a *Elie de Beaumont* y, por último, la generación primaria vegetal y animal con el comentario de sus consecuencias, es decir, la botánica, la zoología y la fisiología, entonces tendremos ante nosotros una completa historia de la naturaleza al abarcar en conexión la totalidad del fenómeno del mundo empíricamente dado: pero este constituye exclusivamente el *problema* de la metafísica. Si la simple física fuera capaz de resolverlo, estaría ya próximo a solucionarse. Mas eso es eternamente imposible: los dos puntos antes mencionados: el ser en sí de las fuerzas naturales y el hecho de que el mundo objetivo esté condicionado por el intelecto, a lo que ser añade además la ausencia de comienzo, cierta *a priori*, tanto de la serie causal como de la materia, todo eso priva a la física de cualquier autonomía, o también es el tallo con el que arraiga su loto en el suelo de la metafísica.

Por lo demás, la relación de los últimos resultados de la geología con mi metafísica se podría expresar brevemente como sigue: en el periodo más arcaico de la esfera terrestre, que fue anterior al del granito, la objetivación de la voluntad de vivir se limitó a sus grados inferiores, es decir, a las fuerzas de la naturaleza inorgánica; ahí se manifestó a la mayor escala y con ciega impaciencia, por cuanto los elementos ya químicamente diferenciados entraron en un conflicto cuyo escenario no fue la mera corteza terrestre sino toda la masa del planeta, y cuyos fenómenos tuvieron que ser tan colosales que ninguna imaginación es capaz de alcanzarlos. Los despliegues de luz que acompañaron aquellos formidables procesos químicos habrán sido visibles desde todos los planetas de nuestro sistema, mientras que las detonaciones que se produjeron, que
152 habrían hecho estallar cualquier oído, | no pudieron traspasar la atmósfera. Una vez que por fin se calmó esa guerra de titanes y el granito cubrió a los combatientes como losa sepulcral, y después de una adecuada pausa y del interludio de las sedimentaciones de Neptuno, la voluntad de vivir, en máximo contraste con lo anterior, en el grado siguiente se manifestó en la muda y tranquila vida de un simple mundo de plantas; este, sin embargo, se presentó también en colosal medida, en los altísimos e interminables bosques cuyos restos, tras miríadas de años, nos abastecen de un inagotable acopio de carbón. Ese mundo de plantas también descarbonizó poco a poco el

aire, con lo que este llegó a hacerse apto para la vida animal. Hasta entonces duró la larga y profunda paz de ese periodo sin animales, que terminó finalmente con una revolución natural que destruyó aquel paraíso de plantas sepultando los bosques. Dado que entonces el aire se había vuelto puro, surgió el tercer grado de objetivación de la voluntad de vivir: en el mundo animal: peces y cetáceos en el mar; en tierra, aún meros reptiles, pero colosales. De nuevo cayó el telón del mundo y siguió entonces la objetivación superior de la voluntad, en la vida de los animales terrestres de sangre caliente; si bien sus *genera* no existen ya y en su mayoría eran paquidermos. Tras una nueva destrucción de la superficie terrestre con todos sus seres vivos, se volvió a encender la vida al objetivarse la voluntad de la misma en un mundo animal que ofrecía unas formas mucho más numerosas y variadas, cuyas *species* no existen ya, pero sí sus *genera*. Esa objetivación, que se hizo más perfecta gracias a la cantidad y diversidad de sus formas, ascendió ya hasta el mono. Pero también ese, el último de los mundos anteriores, tuvo que sucumbir a fin de hacer sitio en un suelo renovado a la población actual, en la que la objetivación ha alcanzado el nivel de la humanidad. Por consiguiente, la Tierra es comparable a un palimpsesto[32] escrito cuatro veces. — Una interesante consideración marginal a esto consiste en recordar que cada uno de los planetas que giran alrededor de los innumerables soles en el espacio, aun cuando se encuentre todavía en su estadio químico, donde es escenario de la terrible lucha de las más brutales | potencias, o en las calladas pausas intermedias, 153
ya alberga en su interior las misteriosas fuerzas de las que una vez nacerán el mundo vegetal y el animal en la inagotable variedad de sus formas; unas fuerzas de las que aquella lucha es un simple preludio, ya que les prepara el escenario y dispone las condiciones de su aparición. De hecho, apenas podemos por menos que admitir que es lo mismo lo que ahora brama en aquella marea de fuego y agua y más tarde dará vida a aquella flora y fauna. Pero el último grado es el de la humanidad; a mi parecer, tiene que ser el último, porque en él ya ha aparecido la posibilidad de negar la voluntad, es decir, de invertir todo el impulso; con lo que entonces esa *divina commedia* alcanza su fin. Por consiguiente, aun cuando ninguna razón física garantice que no se produzca una nueva catástrofe mundial, a ella se opone una razón moral: que ahora sería inútil, ya que la esencia interior del mundo no necesita una objetivación

32. Tablilla usada antiguamente para escribir, en la que podía borrarse lo escrito para escribir de nuevo. [*N. de la T.*]

superior para hacer posible su salvación. Pero lo moral es el núcleo o el bajo fundamental del asunto, por poco que los simples físicos puedan entenderlo.

§ 86

Para apreciar en su grandeza el valor del *sistema de gravitación* que *Newton* elevó a su perfección y certeza, hay que recordar en qué atolladero se encontraban desde milenios atrás los pensadores con respecto al origen del movimiento de los cuerpos del universo. Aristóteles pensaba que el mundo estaba compuesto de apretadas esferas transparentes, de las cuales la más exterior soportaba las estrellas fijas; las siguientes, un planeta cada una; y la última, la Luna; el núcleo de la máquina era la Tierra. La pregunta era qué fuerza hacía girar incesantemente ese organillo, y a ella no supo decir sino que en algún lugar tenía que existir un πρῶτσν κινοῦν[33]; — una respuesta que fue después muy útil para interpretarlo en dirección al teísmo, cuando él no enseña ningún Dios creador sino más bien la eternidad del mundo, y simplemente propone una primera fuerza
154 motora para su organillo. | Pero incluso después de que *Copérnico* hubiera sustituido aquella fabulosa construcción de la máquina del mundo por una correcta, y también después de que Kepler hubiera descubierto las leyes de su movimiento, subsistió aún la antigua perplejidad acerca de la fuerza motora. Ya Aristóteles había antepuesto a las esferas individuales otros tantos dioses para dirigirlas. Los escolásticos habían transferido esa dirección a ciertas *inteligencias*[34], lo cual no es más que una palabra distinguida para los queridos ángeles, cada uno de los cuales transportaba su planeta. Más tarde, pensadores libres como Giordano Bruno y Vanini tampoco supieron hacer nada mejor que convertir los planetas mismos en una especie de seres vivos divinos[35]. Posteriormente vino Descartes, que siempre quería explicarlo todo mecánicamente pero no conoció más fuerza motriz que el choque. En consecuencia, supuso una materia invisible e imperceptible que rodeaba el Sol como una capa y empujaba los planetas hacia delante: el torbellino cartesiano. — ¡Qué pueril y burdo es todo eso y en qué alta estima se ha de tener, por tanto, el sistema de la gravitación, que ha demostrado irre-

33. [Primer motor.]
34. Véase al respecto Vanini, *Amphith*, p. 211; en el *Dial*. señala que Aristóteles en *Phys*. VIII habla de las inteligencias.
35. Vanini, *Dialogi*, p. 20.

futablemente las causas motoras y las fuerzas que actúan en ellas, y además con tal seguridad y exactitud que hasta el menor desvío e irregularidad, aceleración o retardo en la órbita de un planeta o un satélite puede ser explicado por completo por su causa próxima y calculado con exactitud!

En consecuencia, la idea fundamental de convertir la gravitación, conocida inmediatamente para nosotros solo como peso, en la fuerza que mantiene unido el sistema planetario, es tan sumamente relevante por la importancia de las consecuencias vinculadas a él, que la investigación de su origen no merece ser suprimida como irrelevante; además, deberíamos esforzarnos al menos en ser justos en cuanto posteridad, ya que en cuanto contemporáneos lo somos tan pocas veces.

Es sabido que, cuando *Newton* publicó en 1686 sus *Principia*, *Robert Hooke* elevó un sonoro grito acerca de su prioridad en la | 155
idea fundamental; como también que sus amargas reclamaciones y las de otros arrancaron a Newton la promesa de mencionarlos en la primera edición completa de los *Principia*, 1687, cosa que hizo en un escolio a la parte I, proposición 4, corolario 6, de la forma más lacónica posible, a saber, *in parenthesi*: «*ut seorsum collegerunt etiam nostrates Wrennus, Hookius et Hallaeus*»[36].

Que *Hooke* formuló ya en el año 1666 lo esencial del sistema de gravitación, si bien solo como hipótesis, en una *Communication to the Royal society*, lo podemos apreciar en el pasaje principal de la misma que está reproducida con palabras del propio *Hooke* en *Dugald Stewart's philosophy of the human mind* vol. 2, p. 434. — En la *Quarterly review* de agosto de 1828 se encuentra una bonita historia concisa de la astronomía que trata la prioridad de *Hooke* como cosa hecha.

En la *Biographie universelle par Michaud*, que ocupa casi cien volúmenes, el artículo *Newton* parece ser una traducción de la *Biographia Británica*, a la que se remite. Contiene la exposición del sistema del universo a partir de la ley de gravitación siguiendo literalmente y con todos los detalles el escrito *Robert Hooke's an attempt to prove the motion of the earth from observations*, Lond. 1674, 4. — Además el artículo dice que la idea fundamental de que la gravedad se extiende a todos los cuerpos del universo se encuentra expresada ya en *Borelli theoria motus planetarum e causis physicis deducta. Flor.* 1666. Por último, ofrece la larga res-

36. [Como también dedujeron por su cuenta nuestros compatriotas Wren, Hooke y Halley.]

puesta de Newton a la mencionada reclamación de la prioridad del descubrimiento por parte de Hooke. — En cambio, la historia de la manzana, repetida hasta la saciedad, carece de toda autoridad. Se encuentra por primera vez mencionada como un hecho conocido en *Turnor's history of Grantham,* p.160. *Pemberton*, que todavía conoció a Newton, aunque ya viejo y decrépito, cuenta en el prólogo a su *View of Newton's philosophy* que la idea le vino por primera vez en un jardín, pero no dice nada de la manzana: esta se convirtió después en un añadido plausible. *Voltaire* pretende haberlo oído de boca de la sobrina de Newton, lo cual constituye probablemente
156 la fuente de la | historia. Véase *Voltaire*, *Éléments de philos. De Neuton*, p. II. ch. 3[37].

A todas esas autoridades que contradicen el supuesto de que la gran idea de la gravitación universal es hermana de la falsa teoría de las luces homogéneas tengo que añadir aún un argumento que es meramente psicológico pero tendrá mucho peso para quien conozca la naturaleza humana también desde el aspecto intelectual.

Es un hecho conocido e incontestado que Newton había concebido el sistema de gravitación muy pronto, presuntamente ya en 1666, puede que por medios propios o ajenos, y que luego intentó verificarlo aplicándolo a la órbita de la Luna; que, no obstante, dado que el resultado no concordaba exactamente con la hipótesis, abandonó esta y se olvidó del asunto durante muchos años. También es conocido el origen de aquella discrepancia que le intimidó: se debía simplemente a que Newton supuso que la distancia de la Luna respecto de nosotros era una séptima parte más pequeña; y esto se debió a su vez a que solo se podía calcular en radios terrestres, y el radio terrestre se calcula a partir de la magnitud de los grados del contorno de la Tierra, mientras que solo estos se pueden medir inmediatamente. Newton, de acuerdo con la común determinación geográfica, tomó en números redondos el grado por

37. Compárese con Byron, *Works* [185], p. 804, nota (a *Don Juan* X, 1): *the celebrated apple tree, the fall of one of the apples of which is said to have turned the attention of Newton to the subject of gravity, was destroyed by wind about four years ago. The anecdote of the falling apple is mentioned neither by Dr. Stukeley nor by Mr. Conduit, so, as I have not been able to find any authority for it whatever, I did not feel myself at liberty to use it*. [El famoso manzano, la caída de una de las manzanas, de la que se dijo que atrajo la atención de Newton respecto de la gravedad, fue destruida por el viento hace unos cuatro años. La anécdota de la manzana caída no es mencionada ni por el Dr. Stukeley ni por Mr. Conduit, de modo que, al no haber sido capaz de encontrar ninguna autoridad para ella, no me sentí en libertad para usarla.] — *Brewster's Life of Newton*, p. 344.

sesenta millas inglesas, cuando en verdad tiene sesenta y nueve y media. La consecuencia de ello fue que la órbita de la Luna no concordaba con la hipótesis de la gravitación como una fuerza que disminuye de acuerdo con el cuadrado de la distancia. Por eso, Newton abandonó la hipótesis y se olvidó de ella. Solo después de unos dieciséis años, en 1682, se enteró casualmente del resultado de la medición que ya algunos años antes había completado el francés *Picard*, según la cual el | grado era casi una séptima parte mayor 157
de lo que él había supuesto antes. Sin considerar esto de especial relevancia, tomó nota de ello en la Academia, donde le había sido notificado en una carta, y luego escuchó atentamente la exposición sin distraerse. Hasta más tarde no se le vino a la cabeza la antigua hipótesis: volvió a emprender sus cálculos acerca de ella y entonces encontró que el estado de cosas se le correspondía exactamente, por lo que, como es sabido, cayó en un gran éxtasis.

Ahora pregunto a todo el que es padre él mismo, que ha engendrado, alimentado y cultivado hipótesis: ¿se trata así a tales hijos? ¿Los echa sin compasión de casa cuando no todo marcha bien enseguida, les cierra las puertas y no vuelve a preguntar por ellos en dieciséis años? En un caso de la clase anterior, y antes de decir «no hay nada que hacer», ¿no se supondrá un fallo en cualquier parte —aunque en el caso de Dios Padre tuviera que ser en la creación— antes que en los queridos hijos que uno ha engendrado y cuidado? — Y aquí se habría acertado fácilmente al desconfiar del único dato empírico (además de *un* ángulo de enfoque) en el que se basaba el cálculo, y cuya inseguridad era tan conocida que los franceses practicaban sus mediciones de grados ya desde 1669; y sin embargo Newton, con total superficialidad, había tomado ese difícil dato en millas inglesas, de acuerdo con la indicación común. ¿Y así se conduce uno con una hipótesis verdadera y explicativa del universo? — ¡De ninguna manera, *si es propia*! — Pero también sé decir *a quién* se trata así: a los hijos ajenos a los que uno consiente a disgusto en la casa, y a los que (del brazo de su propia mujer estéril, que solo parió una vez, y un monstruo) mira bizco y envidioso, y los admite a examen por simple obligación esperando que no aprueben; y tan pronto como eso ocurre, los echa de la casa con risa burlona.

Este argumento es, al menos para mí, de tanto peso que reconozco en él una plena confirmación de las declaraciones que atribuyen las ideas fundamentales de la gravitación a *Hooke* y no dejan a *Newton* más que su verificación mediante | cálculos; según ello, al 158
pobre *Hooke* le fue como a Colón: se dice «América» y se dice «el sistema newtoniano de la gravitación». —

Por lo que respecta al monstruo de los siete colores antes mencionado, el hecho de que siga gozando de total prestigio cuarenta años después de aparecer la teoría de los colores de Goethe, y que la letanía del *framen exiguum*[38] y los siete colores se siga canturreando pese a toda evidencia, me podría llevar a error si no me hubiera acostumbrado hace tiempo a contar el juicio de los contemporáneos entre los imponderables. De ahí que no vea en ello más que una prueba de la triste y lamentable condición, por una parte, de los físicos de profesión y, por otra, del llamado público culto, que en vez de examinar lo que ha dicho un gran hombre se hace eco fiel de aquellos pecadores que afirman que la teoría de los colores de Goethe es un intento frustrado e incompetente, una debilidad a olvidar.

§ 87

El hecho palpable de los moluscos fósiles, que ya el eleata *Jenófanes* conoció e interpretó correctamente en general, es discutido, negado y hasta considerado una quimera por *Voltaire*. (Véase Brandis, *Comment. Eleaticae*, p. 50 y Voltaire, *Dict. phil.*, art. *coquille*.) Así de grande fue su aversión a admitir cualquier cosa que pudiera tergiversarse con el fin de confirmar los informes mosaicos, en este caso, el diluvio universal. Un aleccionador ejemplo de cómo el celo nos puede llevar a error cuando hemos tomado partido.

§ 88a

Una *fosilización* completa es un cambio totalmente químico, sin ninguna alteración mecánica.

§ 88b

Cuando, para disfrutar de una mirada en los incunables de la esfera terrestre, examino la grieta reciente de un trozo de granito, no
159 se me viene a la cabeza que esa roca primitiva | haya nacido por fusión y cristalización, por vía seca, ni tampoco por sublimación ni por sedimentación; sino que me parece que tiene que haberse formado por un proceso químico de clase totalmente distinta, que ya no se produce ahora. Con lo que mejor concuerda mi idea del

38. [Pequeña hendidura.]

asunto es con una rápida y simultánea combustión de una mezcla de metales y metaloides, unida a la inmediata afinidad electiva de los productos de aquella combustión. ¿Se habrá intentado alguna vez mezclar silicio, aluminio, etc., en la proporción en que componen los radicales de las tierras de los tres elementos del granito, y luego hacer que se quemen rápidamente en agua o en el aire? —

Entre los ejemplos de la *generatio aequivoca* observables a simple vista se encuentra el caso cotidiano del brote de los *hongos* en todo lugar donde se pudre un cuerpo vegetal muerto, sea un tronco, una rama o una raíz; y, por cierto, en ningún otro lugar, aunque por lo regular no se producen aisladamente sino en abundancia; — de modo que está claro que el lugar no lo ha determinado una semilla (espora) lanzada aquí o allá por el ciego azar, sino el propio cuerpo podrido, el cual ofrece a la omnipresente voluntad de vivir una materia conveniente que ella agarra enseguida. — El que precisamente esos hongos se reproduzcan después por esporas no dice nada en contra: pues eso vale para todos los seres vivos que tienen semillas, y sin embargo han tenido que nacer una vez sin ellas.

§ 89

La comparación de los *peces de río* en países muy distantes entre sí da quizás el más claro testimonio de las primigenias fuerzas creadoras de la naturaleza, que esta ha puesto en práctica de forma análoga siempre que el lugar y las circunstancias eran semejantes. Cuando se da una similitud aproximada en la amplitud geográfica, la altura topográfica y la magnitud y profundidad de las corrientes, siempre se encuentran, aun en los lugares más lejanos, bien las mismas especies de peces fluviales o bien unas muy semejantes. Pensemos simplemente en las truchas de | los riachuelos de casi todos los 160
montes. En el caso de estos animales, la presunción de que se hayan implantado intencionadamente queda del todo eliminada. Suponer que las habrían extendido aves que devoraron los huevos pero no los digirieron no resulta satisfactorio para el caso de las grandes distancias: pues su proceso digestivo se desarrolla en menos tiempo del que dura su viaje. También me gustaría saber si es cierto el tema de la no-digestión, es decir, del devorar contraproducente; porque nosotros digerimos muy bien el caviar, pero el buche y el estómago de las aves están preparados para digerir incluso duros granos. — Si se quiere postergar el origen de los peces de río a la última gran inundación universal, se olvida que esta se produjo por el agua de mar y no de río.

§ 90

No comprendemos mejor la formación de cristales cúbicos a partir del agua salada que la del polluelo a partir del líquido en el huevo: y entre esta y la *generatio aequivoca* pretendió *Delamark* que no existía diferencia esencial. Sin embargo, sí la hay: porque de cada huevo solo puede nacer *una* especie determinada; así que eso es una *generatio univoca* (ἐξ ὁμωνύμου: *Arist. metaph.* Z, 25). En cambio, se podría objetar que cada infusión exactamente determinada suele generar solo una determinada clase de animales microscópicos.

§ 91

En los problemas más difíciles de cuya solución casi desesperamos, hemos de utilizar con el mayor provecho posible los pocos e insignificantes datos que poseemos, a fin de averiguar algo a través de su combinación.

En la *Crónica de las epidemias* de *Schnurrer*, 1825, encontramos que, después de que en el siglo XIV la peste negra hubiera despoblado toda Europa, una gran parte de Asia y también de África, se produjo inmediatamente una extraordinaria fertilidad del género humano y, en concreto, se hicieron muy frecuentes los nacimientos de mellizos. En concordancia con esto, *Casper* (*La duración probable de la vida del hombre*, 1835), apoyándose en repetidas
161 experiencias a gran escala, enseña | que en la población dada de un distrito la mortalidad y la duración de la vida van acompasadas con el número de nacimientos; de modo que las muertes y los nacimientos aumentan y disminuyen en la misma proporción siempre y en todas partes; lo cual deja él fuera de toda duda mediante un acopio de pruebas de muchos países y sus diferentes provincias. Únicamente se equivoca en que confunde continuamente causa y efecto, al considerar que el aumento de los nacimientos es la causa del incremento de las muertes; por el contrario, según mi convicción, y de acuerdo con el fenómeno aducido por *Schnurrer* que Casper no parece conocer, es, a la inversa, el incremento de los casos de mortalidad es el que lleva consigo el aumento de los nacimientos, no por una influencia física sino por una conexión metafísica; así lo he explicado en el volumen segundo de mi obra principal, capítulo 41, p. 507 (3.ª ed., p. 575). Así pues, en conjunto la cifra de nacimientos depende de la cifra de muertes.

Conforme a ello, sería una ley natural que la fuerza prolífica del género humano, la cual no es más que una forma especial de la

fuerza generativa de la naturaleza en general, es incrementada por una causa antagonista, es decir, crece con la resistencia; — por ello esa ley se podría subsumir, *mutatis mutandis*, a la ley de Mariotte según la cual la resistencia crece hasta el infinito con la compresión. Supongamos que aquella causa antagonista de la fuerza prolífica se presentara una vez en una magnitud y eficacia nunca habidas, debido a la devastación causada por epidemias, revoluciones naturales, etc.; entonces, la fuerza prolífica tendría que ascender a su vez hasta un nivel inaudito hasta el momento. Si, por último, lleváramos aquella intensificación de la causa antagonista hasta el extremo, esto es, hasta la total extinción del género humano, la fuerza prolífica así constreñida alcanzaría un ímpetu adecuado a la presión, y sería llevada a un esfuerzo que produciría lo que ahora parece imposible: en efecto, puesto que le estaría vedada la *generatio univoca*, es decir, el nacimiento de lo igual a partir de lo igual, se lanzaría entonces a la *generatio aequivoca*. No obstante, en el grado superior del reino animal esta no puede | ya pensarse en la forma en 162
que se nos presenta en los grados inferiores: la forma del león, del lobo, del elefante, del mono o del hombre no puede nunca haber surgido al modo de los infusorios, los entozoarios y los epizoarios, ni haberse elevado directamente de un lodo marítimo cuajado e incubado por el sol, o de una mucosidad o de una masa orgánica en putrefacción; sino que su nacimiento solo se puede pensar como *generatio in utero heterogeneo*, y por lo tanto tal que del útero o, más bien, del huevo de una pareja animal especialmente favorecida, después de haberse acumulado e incrementado anómalamente en ella la fuerza vital de su especie reprimida por alguna razón, en una ocasión, a una hora feliz, dentro de una adecuada posición de los planetas y la coincidencia de todas las influencias atmosféricas, telúricas y astrales favorables, de forma excepcional no habría surgido ya su igual, sino una forma afín a ellos pero de un grado superior; de modo que esa pareja, en esa ocasión, no habría engendrado un mero individuo sino una especie. Naturalmente, los procesos de este tipo solo podrían producirse después de que, mediante la usual *generatio aequivoca* y a partir de la descomposición orgánica o el tejido celular de las plantas vivas, hubieran emergido los animales inferiores en cuanto precursores e itinerario de las futuras especies animales. Tal proceso ha tenido que producirse después de cada una de las grandes revoluciones terrestres que al menos tres veces han extinguido por completo toda vida en el planeta, de modo que esta se tuvo que encender de nuevo y apareció cada vez en formas más perfectas, es decir, más cercanas a la fauna actual. Pero so-

lamente en la serie animal que surgió después de la última gran catástrofe en la superficie terrestre se elevó aquel proceso hasta el nacimiento del género humano, una vez que ya en la penúltima hubiera llegado hasta el mono. Vemos que los batracios viven como peces antes de adoptar su forma propia y más perfecta; y, según una observación reconocida hoy de forma bastante generalizada, cada feto recorre sucesivamente las formas de las clases inferiores a su especie hasta alcanzar la suya propia. ¿Por qué no habría podido
163 surgir cada forma nueva y superior de modo que | ese ascenso de la forma fetal se hubiera elevado una vez un grado por encima de la forma de la madre que la gestó? — Es el único modo racional —es decir, racionalmente pensable— de surgimiento de las especies que podemos imaginar.

Pero no debemos pensar que ese ascenso se produce en una sola línea sino en varias juntas. Así, por ejemplo, del huevo de un pez ha surgido una vez un ofidio y otra, un saurio; pero al mismo tiempo, del huevo de otro pez ha nacido un batracio y después, un quelonio; del huevo de un tercero, un cetáceo, acaso un delfín; más tarde un cetáceo ha parido una foca y, por último, una foca ha parido una morsa; y quizá del huevo del pato haya nacido el ornitorrinco, y del de un avestruz, algún mamífero mayor. En general el proceso se tuvo que producir en muchas zonas de la Tierra y de forma independiente, pero siempre en unos grados claros e inmediatamente definidos, cada uno de los cuales dio lugar a una *especie* fija y permanente; pero no tuvo lugar en transiciones paulatinas y borrosas; es decir, no en analogía con un tono prolongado que va ascendiendo poco a poco desde la octava inferior a la superior, sino conforme a una escala que asciende a determinados intervalos. No queremos ocultar que después tendríamos que pensar que los primeros hombres de Asia habrían nacido del pongo (cuya cría se llama orangután), y los de África, del chimpancé, si bien no habrían nacido ya como monos sino inmediatamente como hombres. Es de observar que ese origen lo enseña incluso un mito budista que se puede encontrar en las *Investigaciones sobre los mongoles y los tibetanos* de I. J. Schmidt, pp. 210-214, como también en Klaproth, *Fragmens Bouddhiques*, en el *Nouveau journal asiatique*, 1831, marzo; e igualmente en *La jerarquía lamaísta* de Köppen, p. 45.

La idea de una *generatio aequivoca in utero heterogeneo* que aquí se ha desarrollado la ha planteado por vez primera el autor anónimo de los *Vestiges of the natural history of Creation* (*6th, edition*, 1847), aunque en modo alguno con la claridad y precisión pertinentes, ya que la ha vinculado estrechamente con supuestos

insostenibles y grandes errores; ello se debe en última instancia a que en él, en su condición de inglés, | todo supuesto que sobrepasa 164 la mera física, es decir, *metafísico*, coincide inmediatamente con el teísmo hebreo, para evitar el cual extiende indebidamente el dominio de la *física*. Así, un inglés, en su descuido y total tosquedad con respecto a toda filosofía especulativa o metafísica, es incapaz de cualquier comprensión *espiritual* de la naturaleza: por eso no conoce término medio entre una comprensión de su acción en cuanto efectuada según una estricta legalidad, a ser posible mecánica, y en cuanto la premeditada producción artística del Dios hebreo, al que él denomina su *maker*. — Los curas, los curas ingleses son los responsables: ellos, los más pícaros de todos los oscurantistas. Han acomodado las mentes de tal modo que, incluso en las más doctas e instruidas, el sistema de ideas fundamentales es una mezcla del más craso materialismo con la más burda superstición judía, removidos entre sí igual que el vinagre y el aceite; y pueden ver cómo se concilian y que, como resultado de la educación de Oxford, *mylords* y *gentlemen* pertenecen en lo fundamental al populacho. Pero las cosas no mejorarán mientras los estúpidos ortodoxos de Oxford sigan ocupándose de la educación de las clases cultas. En el mismo estado encontramos, aún en el año 1859, al francés americanizado *Agassiz* en su *Essay on classification*. También él se encuentra ante la misma alternativa de que el *mundo orgánico* sea obra del más puro azar, que lo habría mezclado como un juego natural de fuerzas físicas y químicas, o bien una obra de arte sagazmente confeccionada a la luz del conocimiento (esa *functio animalis*) y tras reflexión y cálculo previos. Lo uno es tan falso como lo otro, y ambos se basan en aquel ingenuo realismo que, ochenta años después de la aparición de Kant, es directamente *insultante*. Así que Agassiz filosofa sobre el origen de los seres orgánicos como un zapatero americano. Si los señores no han aprendido ni quieren aprender más que su ciencia natural, no deben dar en sus escritos un solo paso más allá de ella y han de quedarse *strictissime* en su experiencia, a fin de no prostituirse, como hace el señor Agassiz, y | hacerse objeto de burla por 165 hablar del origen de la naturaleza igual que las viejas.

Una consecuencia que se seguiría en otro sentido a partir de aquella ley formulada por *Schnurrer* y *Casper* sería esta: es evidente que, en la medida en que, empleando de la forma más acertada y cuidadosa todas las fuerzas naturales y todas las regiones, consiguiéramos disminuir la miseria de las clases sociales inferiores, el número de esos a los que acertadamente se ha llamado proletarios aumentaría y, por consiguiente, sobrevendría de nuevo la mi-

seria. Pues el impulso sexual promueve el hambre, al igual que esta, cuando está satisfecha, promueve el impulso sexual. Mas la ley antes mencionada nos garantizaría que el asunto no pudiera ser llevado hasta una verdadera superpoblación de la Tierra, mal este cuya atrocidad apenas puede figurarse la más viva fantasía. En efecto, conforme a la ley en cuestión, una vez que la Tierra hubiera recibido el número máximo de hombres que es capaz de alimentar, la fertilidad de la especie habría descendido desde entonces hasta el grado en que apenas bastaría para compensar las muertes, con lo que entonces cualquier aumento casual de estas volvería a poner la población por debajo del máximo.

§ 92

En diferentes partes del mundo con iguales o similares condiciones climáticas, topográficas y atmosféricas ha surgido la misma o análoga especie animal o vegetal. Por eso algunas especies son muy parecidas sin ser idénticas (y este es el verdadero concepto de *genus*), y algunas se dividen en razas y variedades que no han podido nacer unas de otras aunque la especie siga siendo la misma. Pues la unidad de la especie no implica en absoluto la unidad del origen y la procedencia de una pareja única. Esa es una absurda suposición. ¿Quién creerá que todas las encinas proceden de una única primera encina, todos los ratones de una primera pareja de ratones y todos los lobos del primer lobo? Antes bien, la naturaleza repite el mismo proceso en las mismas circunstancias pero en dis-
166 tintos lugares, | y es demasiado precavida como para permitir que la existencia de una especie, sobre todo de los géneros superiores, sea totalmente precaria, jugándosela a una sola carta y dejando su obra difícilmente lograda a merced de mil contingencias. Antes bien, ella sabe lo que quiere, lo quiere con firmeza y se pone manos a la obra en consecuencia con ello. Pero la ocasión no es nunca única y exclusiva.

El elefante africano, que nunca ha sido adiestrado, cuyas orejas, muy anchas y largas, ocultan la cerviz y cuya hembra tiene también colmillos, no puede descender del elefante asiático, tan inteligente y con tanta facilidad de aprender, cuya hembra carece de colmillos y cuyas orejas no son ni con mucho tan grandes; — y del mismo modo, tampoco el caimán americano procede del cocodrilo del Nilo, ya que ambos se distinguen por los dientes y por el número de caparazones que tienen en la cerviz; — como tampoco el negro puede descender de la raza caucásica.

No obstante, es altamente probable que el género humano haya nacido únicamente en tres lugares, ya que no tenemos más que tres tipos nítidamente diferenciados que indiquen tres razas originarias: el tipo caucásico, el mongólico y el etíope. Y además ese nacimiento solo ha podido tener lugar en el mundo antiguo. Porque en Australia la naturaleza no ha podido originar ningún simio y en América solo ha producido el macaco de cola larga pero no el de cola corta, por no hablar de las especies de simios sin cola, que ocupan el grado superior anterior al hombre. *Natura non facit saltus*[39]. Además, el nacimiento del hombre únicamente ha podido producirse entre los trópicos, ya que en las demás zonas el hombre recién surgido habría perecido al primer invierno. Pues aun cuando no le hubieran faltado los cuidados maternos, habría crecido sin enseñanza y no habría recibido conocimientos de ningún ascendiente. Así que el lactante de la naturaleza tendría primero que haber descansado en su cálido seno antes de que esta pudiera enviarlo al rudo mundo. Pero en las zonas cálidas el hombre es negro o, al menos, moreno. Así que ese es, sin diferencia de razas, el color verdadero, natural y peculiar del género humano, y nunca ha habido por | naturaleza una raza blanca; de 167
hecho, hablar de ella y clasificar a los hombres ingenuamente en blancos, amarillos y negros, como aún se hace en todos los libros, da muestras de la mayor parcialidad y falta de reflexión. Ya en mi obra principal, volumen 2, capítulo 44, p. 550 [3.ª ed., p. 625] he explicado el asunto someramente y he declarado que nunca del seno de la naturaleza ha salido un hombre originalmente blanco. El origen del hombre se encuentra exclusivamente entre los trópicos y allá es siempre negro o moreno; solamente en América no ocurre siempre porque esa parte del mundo ha sido poblada en su mayor parte por naciones que ya han perdido el color, principalmente chinos. Sin embargo, los salvajes de las selvas brasileñas son morenos[40]. El hombre no se ha vuelto de piel clara, y finalmente blanca, hasta después de haberse propagado durante largo tiempo fuera de su única tierra natural ubicada entre los trópicos

39. [«La naturaleza no da saltos»: ley de la continuidad, formulada por vez primera por Aristóteles en su *Historia de los animales*, I, 588 b.]

40. Los *salvajes* no son hombres primitivos, como tampoco los perros salvajes son los perros originarios de Sudamérica, sino que estos son perros que se han vuelto salvajes y aquellos, hombres con los que ha ocurrido lo mismo, descendientes de hombres que se han desviado o separado de un linaje cultivado cuya cultura fueron incapaces de conservar.

y, como consecuencia de ese incremento de población, extenderse hasta las zonas más frías. Así pues, la raza humana europea se ha ido volviendo blanca poco a poco como consecuencia del influjo climático de la zona templada y fría. Con qué lentitud se produjo esto lo apreciamos en los cíngaros, una raza hindú que desde el comienzo del siglo XV hace vida nómada por Europa y cuyo color es más o menos intermedio entre el de los hindúes y el nuestro; también se ve en las familias de esclavos negros que se propagan desde hace trescientos años en América y solamente se han vuelto algo más claras: no obstante, en estas el proceso se para porque de vez en cuando se mezclan con recién llegados negros como el ébano; una renovación de la que no participan los cíngaros. Supongo que la causa física próxima de que el hombre desterrado de su lugar natural haya ido palideciendo está en que en el clima cálido la luz y el calor producen en el *rete Malpighii*[41] una desoxidación lenta, pero constante, del ácido carbónico que se exhala por nuestros
168 poros sin descomponerse, | dejando entonces el carbono suficiente para la coloración de la piel: el olor específico de los negros está probablemente relacionado con eso. El hecho de que en los pueblos blancos las clases inferiores que trabajan intensamente sean siempre de piel más oscura que los estamentos superiores se explica porque sudan más, lo cual tiene un efecto análogo, aunque en grado muy inferior, al del clima cálido. En consecuencia, hemos de pensar que el Adán de nuestra raza fue en todo caso negro, y es ridículo que los pintores representen a ese primer hombre como blanco, en el color surgido por el proceso de decoloración: además, dado que Jehová lo creó a su imagen y semejanza, las obras de arte han de representar también a este negro, aunque a esos efectos se puede permitir la tradicional barba blanca; porque el tipo barbilampiño no va ligado al color negro sino solamente a la raza etíope. Sin embargo, las imágenes de *madonnas* más antiguas, como las que se encuentran en Oriente y en algunas antiguas iglesias italianas, tienen, al igual que el Niño Jesús, el rostro de color negro. De hecho, todo el pueblo elegido de Dios ha sido negro o moreno, y aún hoy es de piel más oscura que nosotros, que descendemos de poblaciones paganas que inmigraron antes. La actual Siria está poblada por mestizos que proceden en parte de Nordasia (como, por ejemplo, los turcomanos). También a *Buda* se le representa a veces negro, e incluso a *Confucio*. (Davis, *The*

41. Capa de la epidermis descubierta por Marcellus Malpighi (1628-1694), que contiene la melanina, pigmento responsable de la coloración de la piel. [*N. de la T.*]

Chinese vol. 2, p. 66). Que el rostro blanco es una degeneración y no es natural lo atestigua la repugnancia y el rechazo que ha provocado en algunos pueblos de África interior al verlos por vez primera: a esos pueblos les parece que es una atrofia enfermiza. A algunos viajeros que llegaban a África las muchachas negras les agasajaban con leche y cantaban: «¡Pobre forastero, qué pena nos das, que eres tan blanco!». Una nota al *Don Juan* de Byron (canto XII, *stanza* 70) informa de lo siguiente: *Major Denham says, that when he first saw European women after his travels in Africa, they appeared to him to have unnatural sickly countenances.* (El mayor Denham dice que cuando volvió a ver por vez primera a las mujeres europeas después de sus viajes a África, le pareció que tenían unos rostros antinaturalmente enfermizos.) — Sin embargo, de acuerdo con | el precedente de *Büffon* (Flourens, *Buffon. Histoire de ses travaux et de ses idées*, Paris, 1884, pp. 160 ss.), los etnógrafos siguen hablando con toda confianza de la raza blanca, la amarilla, la roja y la negra, basando su división principalmente en el color; cuando, en verdad, este no constituye nada esencial y su diferencia no tiene otro origen que la mayor o menor, y la más temprana o tardía separación de una estirpe respecto de la zona cálida, única de la que es indígena el género humano; de ahí que fuera de ella no pueda subsistir más que a base de cuidados artificiales, pasando el invierno en invernaderos como las plantas exóticas; pero aun así va degenerando poco a poco y primeramente en el color. El que tras perder el color la raza mongólica resulte algo más amarillenta que la caucásica puede, sin embargo, deberse a una diferencia racial. — El hecho de que la civilización y la cultura más elevadas —prescindiendo de los antiguos hindúes y los egipcios— se encuentre exclusivamente en las naciones blancas, e incluso en algunos pueblos de tez oscura la casta o el linaje dominante sea de color más claro que los demás, por lo que es evidente que es inmigrante —por ejemplo, los brahmanes, los incas o los señores de las islas del Sur— ese hecho, digo, se debe a que la necesidad es la madre de las artes; porque, en efecto, las estirpes que emigraron al Norte y poco a poco fueron palideciendo, en su lucha contra las múltiples necesidades debidas al clima tuvieron que desarrollar todas sus fuerzas intelectuales e inventar y cultivar todas las artes, a fin de compensar la mezquindad de la naturaleza. De ahí ha nacido su elevada civilización. 169

Como el color oscuro, también la alimentación vegetal es la natural al hombre. Pero al igual que a aquel, también a esta se mantiene fiel exclusivamente en el trópico. Cuando se diseminó

por las zonas frías, tuvo que contraponerse al clima antinatural a él con una alimentación también antinatural. En el Norte no se puede subsistir sin alimentos cárnicos: me han dicho que ya en Copenhague se considera que una condena de seis semanas a pan y agua supone un peligro vital si se la cumple en el sentido más estricto y sin excepción. Así pues, el hombre se ha vuelto al
170 mismo tiempo blanco y carnívoro. | Pero precisamente por eso, como también por la vestimenta más consistente, ha adoptado una cierta índole impura y repulsiva que no poseen otros animales, al menos en su estado de naturaleza, y que él ha de contrarrestar con una limpieza especial y constante a fin de no resultar repugnante; tal cosa solo compete a la clase pudiente que vive con comodidad, y a la que por eso en italiano se la llama acertadamente *gente pulita*. Otra consecuencia de la vestimenta más consistente es que, mientras que todos los animales cuando están en su figura, envoltura y color naturales ofrecen una vista natural, agradable y estética, el hombre, en su variada vestimenta, a menudo rara y extravagante, pero con frecuencia también miserable y mezquina, anda entre ellos como una caricatura; una figura que no concuerda con el conjunto, que no cuadra dentro del él, porque no es como todos los demás obra de la naturaleza sino de un sastre, de modo que representa una impertinente interrupción de la totalidad armónica del mundo. El noble sentido y gusto de los antiguos intentó mitigar ese inconveniente haciendo que la ropa fuese lo más ligera posible y estuviera confeccionada de tal modo que no se ciñera mucho confundiéndose con el cuerpo, sino que permaneciera diferenciada como algo extraño y permitiera reconocer con la mayor claridad posible la figura humana en sus distintas partes. Por culpa de la sensibilidad opuesta, la ropa de la Edad Media y de la Época Moderna es de mal gusto, bárbara y repulsiva. Pero lo más repulsivo es la vestimenta actual de las mujeres, llamadas damas, que imitando el mal gusto de sus tatarabuelas ofrece la mayor deformación posible de la figura humana, y aún más bajo el bagaje del miriñaque, que iguala su anchura a su altura y permite una acumulación de sucias evaporaciones, con lo que no son solo feas y repulsivas sino malolientes[42].

42. Una diferencia física del hombre con el animal que aún no se ha observado consiste en que el blanco de la *sclerotica* es siempre visible. El capitán Mathew dice que eso no ocurre en los bosquimanos que ahora se muestran en Londres, que sus ojos son redondos y no dejan ver el blanco. A *Goethe*, por el contrario, la mayoría de las veces se le podía ver el blanco también por encima del iris.

|§ 93 171

Se puede definir la *vida* como el estado en el que un cuerpo mantiene siempre su forma esencial (sustancial) bajo el continuo cambio de la materia. — Si se me quisiera objetar que también un remolino de agua o una cascada conservan su forma bajo el continuo cambio de la materia, se podría responder que en estos la forma no es en absoluto esencial sino que, de acuerdo con leyes naturales universales, es totalmente contingente, al depender de circunstancias externas con cuya transformación se puede cambiar también a voluntad la forma, sin por ello tocar lo esencial.

§ 94

La polémica que hoy está tan de moda contra el supuesto de una *fuerza vital* merece llamarse, no ya falsa, sino directamente tonta, a pesar de sus gestos distinguidos. Pues quien niega la fuerza vital niega en el fondo su propia existencia, así que puede gloriarse de haber alcanzado la más alta cumbre del absurdo. Pero en la medida en que ese petulante sinsentido haya surgido de los médicos y los farmacéuticos, contiene además la más indigna ingratitud; porque la fuerza vital es lo que vence las enfermedades y produce las curaciones por las que después aquellos señores se embolsan el dinero y pasan factura. — Si una peculiar fuerza natural a la que es tan esencial actuar *funcionalmente* como esencial es a la gravedad acercar los cuerpos entre sí; si esa fuerza, como digo, no mueve todo el complicado mecanismo del organismo, lo guía, lo ordena y se presenta en él como lo hace la fuerza de gravedad en los fenómenos de la caída y la gravitación, o la fuerza eléctrica en todos los fenómenos producidos por la máquina de fricción o la pila voltaica, etc., entonces la vida es una falsa apariencia, un engaño, y en verdad todo ser es un mero autómata, es decir, un juego de fuerzas mecánicas, físicas y químicas que se han unido para formar su fenómeno bien por azar o bien por la intención de un artista que lo ha querido así. — Por supuesto que en el organismo animal actúan fuerzas físicas y químicas: pero lo
que las | mantiene unidas y las dirige de tal modo que de ahí resulta 172
y se mantiene un organismo funcional, — eso es la fuerza vital: por consiguiente, ella domina todas las fuerzas y modifica su acción, que aquí es, pues, meramente subordinada. En cambio, creer que ellas darían origen por sí solas a un organismo no es simplemente falso sino, como he dicho, tonto. — Aquella fuerza vital es en sí misma la voluntad.

Entre la *fuerza vital* y todas las demás fuerzas naturales se ha querido encontrar una diferencia fundamental consistente en que aquella no vuelve a ocupar un cuerpo que ha abandonado. En realidad las fuerzas de la naturaleza inorgánica no se separan más que excepcionalmente del cuerpo que una vez dominaron: así, por ejemplo, se le puede quitar el magnetismo al acero poniéndolo al rojo y restituírselo con una nueva magnetización. Esa recepción y pérdida se puede afirmar con claridad aún mayor de la electricidad, si bien hay que suponer que el cuerpo no la recibe de fuera a ella misma, sino solamente el estímulo a consecuencia del cual la fuerza eléctrica existente ya en él se separa en +E y –E. En cambio, la gravedad no se separa nunca de un cuerpo, como tampoco su cualidad química. Esta se vuelve meramente latente al combinarse con otros cuerpos, y cuando estos se descomponen vuelve a aparecer intacta. Por ejemplo, el azufre se convierte en ácido sulfúrico; este, en yeso; pero con la sucesiva descomposición de ambos se restablece el azufre. Mas la fuerza vital no puede volver a tomar posesión de un cuerpo después de haberlo abandonado. Sin embargo, la razón de eso es que ella no está fijada a la simple materia, como las fuerzas de la naturaleza inorgánica, sino ante todo a la forma. De hecho su actividad consiste en la producción y conservación (es decir, la producción continuada) de esa forma: de ahí que en cuanto abandona un cuerpo quede destruida su forma, al menos en sus partes más sutiles. Pero la producción de la forma tiene su marcha regular e incluso planificada en una determinada sucesión de lo que se ha de producir, esto es, comienzo, medio y avance. Por eso la fuerza vital, siempre que aparece de nuevo, tiene que empezar su tejido desde el
173 principio, es decir, comenzar realmente *ab ovo*: | por consiguiente, no puede retomar la obra que dejó una vez y que de hecho está ya arruinada; es decir, no puede ir y venir como el magnetismo. En eso se basa, pues, la diferencia en cuestión entre la fuerza vital y otras fuerzas naturales.

La fuerza vital es directamente idéntica a la voluntad; de modo que lo que en la autoconciencia aparece como voluntad, en la vida orgánica inconsciente constituye su *primum mobile*, que de forma muy apropiada se ha caracterizado como fuerza vital. Por la simple analogía con esta inferimos que también las restantes fuerzas naturales son en el fondo idénticas a la voluntad, con la sola diferencia de que en estas se halla en un grado inferior de su objetivación. Por eso, intentar explicar a partir de la *naturaleza inorgánica* la orgánica, y por lo tanto la vida, el conocer y finalmente el *querer*, significa pretender deducir la cosa en sí del *fenómeno*, de ese simple proceso

cerebral [*Gehirnphänomen*]: es como querer explicar el cuerpo a partir de la sombra.

No existe más que *una* fuerza vital que —en cuanto fuerza originaria, en cuanto principio metafísico, en cuanto cosa en sí, en cuanto voluntad— es infatigable, es decir, que no necesita descanso. No obstante, sus formas fenoménicas —irritabilidad, sensibilidad y función reproductiva— se fatigan y necesitan descanso; en realidad, simplemente porque producen, conservan y gobiernan el organismo a base de superar los fenómenos de la voluntad de grados inferiores, que tienen un derecho anterior sobre la misma materia. El caso más inmediato en el que se puede apreciar esto es la *irritabilidad*, que ha de luchar continuamente contra la gravedad; de ahí que sea la que más rápidamente se cansa: pero cualquier cosa en la que pueda apoyarse, recostarse, sentarse o tumbarse le sirve de descanso. Precisamente por ello esos lugares de reposo favorecen el máximo esfuerzo de la *sensibilidad*, el pensamiento; porque entonces la fuerza vital puede aplicarse por entero a *esa función*; sobre todo cuando no es reclamada en especial por la tercera, la reproducción, como ocurre a la hora de la digestión. Sin embargo, cualquier cabeza que piense por sí misma habrá observado que pasear al aire libre favorece inusualmente el surgimiento de pensamientos originales. Yo atribuyo esto al proceso respiratorio acelerado por aquel movimiento y que, por una parte, | fortalece y activa la 174
corriente sanguínea y, por otra, oxida mejor la sangre; con lo que, en primer lugar, el doble movimiento del cerebro —el que sigue a cada aspiración y el que sigue a cada pulsación— se vuelve más ágil y enérgico, y su *turgor vitalis*[43] se tensa; y, en segundo lugar, desde las ramificaciones que nacen de la carótida penetra en toda la sustancia cerebral una sangre arterial completamente oxidada y descarbonizada, esto es, más vital, incrementándose así la vitalidad interna del cerebro. Mas la vivificación de la capacidad de pensar que todo eso provoca solamente dura mientras no nos cansamos de andar. Pues al aparecer la más leve fatiga, la fuerza vital es requerida por el esfuerzo al que entonces se ve obligada la irritabilidad: de ese modo desciende la actividad de la sensibilidad y, en el caso de un gran cansancio, llega hasta el embotamiento.

La *sensibilidad* a su vez no descansa más que en el sueño, así que sostiene una actividad más prolongada. Por la noche, mientras también la irritabilidad reposa junto a ella, la fuerza vital, que so-

43. Consistencia normal de los tejidos vivos. [*N. de la T.*]

lamente bajo una de sus tres formas puede actuar completa e íntegra, y por lo tanto con pleno poder, adopta la figura de la *fuerza reproductiva*. Por eso la formación y nutrición de las partes, en particular la nutrición del cerebro, pero también todo crecimiento, reparación y curación, es decir, la acción de la *vis naturae medicatrix*[44] en todas sus formas, y en especial en las crisis benefactoras de las enfermedades, se producen principalmente *en el sueño*. Por esa razón, una condición fundamental para gozar de una salud continuada, y por lo tanto de una larga vida, está en disfrutar constantemente de un sueño profundo e ininterrumpido. Sin embargo, no es beneficioso prolongarlo tanto como sea posible: pues lo que gana en extensión lo pierde en intensidad, esto es, en profundidad: mas es precisamente en el sueño profundo donde se llevan a cabo con mayor plenitud los procesos vitales orgánicos que se acaban de mencionar. Podemos comprobarlo en el hecho de que cuando una noche el sueño ha resultado perturbado y más corto, y después, tal como suele ocurrir, la noche siguiente es tanto más profundo, al despertar nos sentimos claramente reforzados y restablecidos. Esa *profundidad* tan sumamente beneficiosa del sueño no puede ser
175 reemplazada por la duración, sino que precisamente | se consigue limitando esta. Aquí se basa la observación de que todas las personas que han llegado a una edad avanzada han sido madrugadoras, como también la sentencia de Homero: ἀνίη καὶ πολὺς ὕπνος[45]. Por eso, cuando nos despertamos por nosotros mismos por la mañana temprano no debemos empeñarnos en volver a dormir sino que debemos levantarnos diciendo con Goethe: «El sueño es cáscara: tíralo»[46]. La acción beneficiosa del sueño que acabamos de mencionar alcanza su grado máximo en el sueño magnético, que es el más profundo de todos; de ahí que aparezca como la panacea de muchas enfermedades. Como todas las funciones de la vida orgánica, también la digestión se realiza con mayor facilidad y rapidez en el sueño, debido a la pausa de la actividad cerebral; por eso un sueño corto, de diez o quince minutos, media hora después de la comida actúa beneficiosamente, y también es bueno el café precisamente porque activa la digestión. En cambio, un sueño prolongado es perjudicial y puede incluso resultar peligroso; cosa que para mí se explica porque en el sueño, por una parte, la *respiración* se vuelve mucho más lenta y débil; y, por otra, por cuanto la digestión

44. [Fuerza curativa de la naturaleza.]
45. [«El disgusto hace dormir mucho», *Odisea* XV, 394.]
46. [*Fausto* II, 4661.]

acelerada por el sueño ha avanzado hasta la formación del quilo, este se precipita en la sangre y la hipercarboniza, de modo que entonces se necesita más que nunca la descarbonización mediada por el proceso respiratorio: mas este disminuye con el sueño, y junto con él, la oxidación y la circulación. La consecuencia de ello se puede incluso percibir de forma patente en sujetos rubios de piel blanca y delicada cuando han dormido mucho después de comer, ya que su rostro, como también la esclerótica, adopta un tono pardo amarillento como síntoma de la hipercarbonización. (En *Mayo's philosophy of living*, p. 168, se ve que esa teoría sobre los perjuicios de dormir por la tarde es desconocida al menos en Inglaterra.) Por la misma razón, los hombres de naturaleza pletórica y regordetes se exponen a la apoplejía durmiendo mucho a mediodía: e incluso se ha querido ver en eso, así como en las cenas copiosas, la causa de la tuberculosis pulmonar, que se podría explicar fácilmente por el mismo principio. Así se explica también por qué comer una sola vez al día y en abundancia puede fácilmente resultar perjudicial; porque, en efecto, de ese modo no solamente el estómago, sino también | los pulmones, debido al incremento de la producción de 176
quilo, son obligados a trabajar en exceso de una sola vez. — Por lo demás, el que la respiración disminuya en el sueño se explica porque se trata de una función combinada; es decir, por una parte nace de los nervios espinales y en esa medida es un movimiento reflejo que en cuanto tal continúa en el sueño; pero, por otra parte, arranca de los nervios cerebrales, por lo que está apoyada por el arbitrio, cuya suspensión en el sueño retarda la respiración y origina el ronquido; así se puede ver en *Marshal Hall, Diseases of the nervous system* §§ 290-311, con el que se puede comparar *Flourens, Du système nerveux, 2de édit. chap.* 11. Por esa participación de los nervios cerebrales en la respiración se puede explicar también por qué cuando se concentra la actividad cerebral para reflexionar o leer con gran esfuerzo, la respiración se vuelve más lenta y ligera, según ha observado *Nasse*. En cambio, los esfuerzos de la irritabilidad, así como los afectos enérgicos como la alegría, la ira, etc., aceleran la respiración a la vez que la circulación sanguínea; por eso la ira no es incondicionalmente dañina, e incluso si se la deja desahogarse convenientemente puede ser beneficiosa para algunas naturalezas que justamente por eso tienden por instinto a ella, y fomenta sobre todo la afluencia de la bilis.

Otra prueba del equilibrio de las tres fuerzas fisiológicas fundamentales del que hablamos lo ofrece el hecho indudable de que los negros tienen más fuerza corporal que los hombres de otras razas, y

por consiguiente, lo que les falta de sensibilidad lo tienen de más en irritabilidad; de modo que se encuentran más cerca de los animales, que tienen todos más fuerza muscular en proporción a su tamaño que el hombre.

Sobre la distinta relación de las tres fuerzas fundamentales en los *individuos* remito a *La voluntad en la naturaleza*, al final de la rúbrica «Fisiología».

§ 95

Podríamos considerar el organismo vivo animal como una máquina sin *primum mobile*, una serie de movimientos sin comienzo, una
177 cadena de efectos y causas | ninguno de los cuales sería el primero; todo ello, siempre y cuando la vida siguiera su curso sin entrar en relación con el mundo externo. Pero ese punto de contacto es el proceso respiratorio: él constituye el miembro de conexión inmediato y esencial con el mundo externo y proporciona el primer impulso. Por eso hemos de pensar que el movimiento de la vida parte de él y que él es el primer miembro de la cadena causal. En consecuencia, como primer impulso, es decir, como la primera causa *externa* de la vida, aparece un poco de aire que al penetrar y realizar la oxidación introduce procesos ulteriores, dando así como resultado la vida. Lo que apoya desde el interior a esa causa externa se manifiesta como un impetuoso afán y un ansia incontenible de respirar, esto es, inmediatamente como voluntad. — La segunda causa *externa* de la vida es la nutrición. También ella actúa al principio desde fuera, como motivo, aunque no de forma tan apremiante e improrrogable como el aire: su eficacia causal desde el punto de vista fisiológico no comienza hasta llegar al estómago. — *Liebig* ha comprobado el presupuesto de la naturaleza orgánica y ha hecho el balance de sus gastos e ingresos.

§ 96

Es un hermoso trecho de camino el que en el plazo de doscientos años han recorrido la filosofía y la fisiología, desde la *glandula pinealis* de Descartes y los *spiritus animales* que la mueven y son también movidos por ella, hasta los nervios espinales *motores* y *sensibles* de Charles Bell y los *movimientos reflejos* de Marshal Hall. — El magnífico descubrimiento de los movimientos reflejos realizado por *Marshal Hall* y expuesto en su excelente libro *On the diseases of the nervous system* es una teoría de las acciones involuntarias, es

decir, aquellas que no están mediadas por el intelecto, si bien han de nacer de la voluntad. En el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 20, he explicado que ese descubrimiento arroja luz sobre mi metafísica, por cuanto contribuye a dilucidar la diferencia entre voluntad y arbitrio. — Añado aquí algunas observaciones sugeridas por la teoría de *Hall*.

El hecho de que introducirse en un *baño frío* | acelere mucho 178
la respiración de forma instantánea, y que ese efecto se mantenga aún un rato después de salir cuando el baño es muy frío, lo explica *Marshal Hall* en su libro antes mencionado, § 302, como un movimiento reflejo provocado por el frío que actúa repentinamente sobre la médula espinal. A esa *causa efficiens* del asunto quiero añadirle la causa final: que la naturaleza pretende subsanar lo más rápidamente posible una pérdida de calor tan importante y repentina, cosa que hace precisamente incrementando la respiración en cuanto fuente interna de calor. Su resultado secundario —el aumento de la sangre arterial y la disminución de la venosa— puede que tenga mucho que ver, junto con la acción directa sobre los nervios, con el ánimo incomparablemente claro, alegre y contemplativo que suele ser consecuencia inmediata de un baño frío, y tanto más cuanto más frío era.

El *bostezo* pertenece a los movimientos reflejos. Supongo que su causa remota es una momentánea pérdida de potencia cerebral provocada por el aburrimiento, la torpeza de espíritu o la somnolencia; entonces la médula espinal alcanza el predominio sobre el cerebro y provoca por sus propios medios aquel peculiar espasmo. En cambio, el estiramiento de los miembros que con frecuencia acompaña al bostezo no se cuenta ya entre los movimientos reflejos, puesto que permanece sometido al arbitrio aun cuando se produzca sin premeditación. Creo que así como el bostezo nace en última instancia de un déficit de sensibilidad, el estiramiento se debe a un momentáneo exceso de irritabilidad acumulada de la que intentamos liberarnos. Por consiguiente, se produce únicamente en periodos de fortaleza, no en los de debilidad. — Un dato a tener en cuenta al investigar la *naturaleza de la actividad nerviosa* es el adormecimiento de los miembros presionados, con la notable circunstancia de que nunca se produce en el sueño (del cerebro).

El hecho de que cuando se resiste el deseo de *orinar* este desaparezca totalmente, vuelva más tarde y se repita otra vez lo mismo, lo explico de la siguiente forma: el cerramiento del *sphincter vesicae* es un movimiento reflejo que en cuanto tal es mantenido por nervios espinales, por lo tanto sin conciencia ni arbitrio. Cuando

179 esos nervios se cansan debido a la mayor | presión de la vejiga llena, la sueltan, pero su función es asumida inmediatamente por otros nervios pertenecientes al sistema cerebral; esto ocurre ya con un arbitrio consciente y una sensación desagradable, y dura hasta que aquellos primeros nervios han descansado y vuelven a emprender sus funciones. Ese proceso puede repetirse varias veces. — Durante ese tiempo en que los nervios cerebrales suplen a los espinales y, en consecuencia, las funciones conscientes a las inconscientes, intentamos alcanzar algún alivio moviendo rápidamente las piernas y los brazos. La explicación que yo le doy a este hecho es que, al dirigirse con ello la fuerza nerviosa a los nervios activos que excitan la irritabilidad, los nervios sensibles, que en su condición de mensajeros del cerebro causan aquella sensación desagradable, pierden algo de sensibilidad. —

Me sorprende que *Marshal Hall* no haya incluido dentro de los movimientos reflejos la *risa* y el *llanto*. Pues sin duda pertenecen a ellos en cuanto movimientos claramente involuntarios. En efecto, al igual que ocurre con el bostezo o el estornudo, tampoco somos capaces de provocar aquellos intencionadamente sino solamente una mala imitación que enseguida se reconoce: y asimismo, los cuatro son igual de difíciles de reprimir. La risa y el llanto tienen en común con la erección, que se cuenta entre los movimientos reflejos, el surgir a raíz de un mero *stimulus mentalis*: además, la risa también se puede provocar físicamente, con las cosquillas. Su excitación usual, es decir, mental, se ha de explicar diciendo que la función cerebral mediante la que conocemos repentinamente la incongruencia entre una representación intuitiva y otra abstracta, que por lo demás concuerda con ella, tiene una influencia peculiar en la *medula oblongata*[47], o bien toma parte correspondiente en el sistema excito-motor, de donde nace entonces ese extraño movimiento reflejo que sacude al mismo tiempo varias partes del cuerpo. El *par quintum* y el *nervus vagus*[48] toman la mayor parte en el tema. —

En mi obra principal (vol. 1, § 60) se dice: «Los genitales, mucho más que cualquier otro miembro exterior del cuerpo, están sometidos únicamente a la voluntad y en nada al conocimiento: incluso la

47. [Médula oblonga: bulbo raquídeo.]

48. *Par quintum*: quinto par craneal, conocido también como nervio trigémino: es el nervio sensorial principal de la cabeza y el rostro, y el nervio motor de los músculos usados para masticar. *Nervus vagus*: nervio vago, décimo de los doce pares craneales. Nace del bulbo raquídeo e inerva la faringe, el esófago, la laringe, la tráquea, los bronquios, el corazón, el estómago y el hígado. [*N. de la T.*]

voluntad se muestra aquí casi tan independiente del conocimiento como en las partes que en la vida vegetativa sirven a la reproducción a base de meros estímulos». | De hecho, las *representaciones* 180
no actúan sobre los genitales como *motivos*, tal y como lo hacen sobre la voluntad en todos los demás casos, sino que, precisamente porque la erección es un movimiento reflejo, actúan como meros *estímulos* y, por lo tanto, de forma inmediata y solamente mientras están *presentes*: justamente por eso su eficacia requiere que su presencia tenga una cierta duración, mientras que, por el contrario, una representación que actúa como motivo lo hace a menudo tras presentarse durante breve tiempo y su eficacia no está relacionada con la duración de su presencia. (Esta y todas las diferencias entre estímulo y motivo se encuentran expuestas en mi *Ética*, p. 34 [2.ª ed., pp. 32 s.] y también en mi tratado *Sobre el principio de razón*, 2.ª ed., p. 46.) Además, la acción que tiene una representación en los genitales no puede, como la del motivo, ser *suprimida* por otra representación más que en la medida en que la primera sea *expulsada* por esta de la conciencia, es decir, deje de estar *presente*: pero entonces queda suprimida indefectiblemente aun cuando la otra no contenga nada opuesto a ella, tal y como, por el contrario, se exige de un contramotivo. — En conformidad con esto, para la consumación del *coitus* no es suficiente que la presencia de una mujer actúe en un hombre como *motivo* (acaso para engendrar hijos, para cumplir obligaciones, etc.) por muy poderoso que dicho motivo sea en cuanto tal, sino que aquella presencia tiene que actuar inmediatamente como *estímulo*.

§ 97

Que un tono haya de tener un mínimo de dieciséis vibraciones por segundo para ser audible me parece que se debe a lo siguiente: que sus vibraciones tienen que ser transmitidas mecánicamente a los nervios auditivos, ya que la sensación auditiva no es, como la visual, una excitación provocada por una simple impresión en los nervios sino que requiere que el nervio mismo sea arrastrado. Por lo tanto, eso solo puede tener lugar con una determinada rapidez y brevedad que obligue al nervio a volverse atrás en un *zigzag* agudo, no en una curvatura redondeada. Además, eso tiene que producirse en el interior del laberinto y del caracol, ya que los huesos son siempre la caja de resonancia | de los nervios: sin embargo, la linfa 181
que allí envuelve los nervios auditivos, al no ser elástica, amortigua el contraefecto del hueso.

§ 98

Si consideramos que, según las investigaciones más recientes, los cráneos de los idiotas y de los negros solamente son inferiores a los demás cráneos en anchura, es decir, de una sien a otra, y que, por el contrario, los grandes pensadores tienen cabezas inusualmente anchas, de donde ha derivado incluso el nombre de Platón[49]; — y si además añadimos que el encanecimiento (que es más una consecuencia del esfuerzo intelectual y de la aflicción que de la edad) suele comenzar por las sienes e incluso dice un refrán español: «Canas son, que no lunares, *cuando* comienzan por los aladares»[50]: entonces, somos llevados a suponer que la parte del cerebro que se encuentra bajo las sienes es la que primariamente actúa en el pensamiento. — Quizás se podrá algún día establecer una verdadera craneología concebida en términos muy diferentes de la de Gall, que establece un fundamento psicológico tan tosco como absurdo y supone partes cerebrales para cualidades *morales*. — Por lo demás, el cabello gris y blanco es a los hombres lo que a los árboles las hojas rojas y amarillas en octubre, y ambas cosas hacen con frecuencia muy buen efecto; solo hace falta que no se añada ninguna caída.

Dado que el cerebro está formado por una multitud de delicados pliegues y manojos separados por innumerables intersticios, y además contiene serosidad en sus cavidades, el peso ha de causar que todas aquellas partes delicadas se doblen y opriman unas a otras, cosa que ocurrirá de muy distintas formas según las diferentes posiciones de la cabeza; esto no lo puede eliminar por completo el *turgor vitalis*[51]. Ciertamente, la *dura mater*[52] previene la presión recíproca de las grandes masas (según *Magendie*, *Physiol*. vol. I, p. 179, y *Hempel* [*Elementos de anatomía*, 1801], 768, 775), insertándose entre ellas y formando así el *falx cerebri* y el *tentorium*
182 *cerebelli*[53]; pero | pasa por alto las partes más pequeñas. Supongamos que las operaciones del pensamiento están vinculadas a

49. El pseudónimo «Platón» (de πλατύς: ancho, de anchos hombros) lo recibió el filósofo por sus anchas espaldas, sin especial referencia al tamaño de su cabeza. [*N. de la T.*]

50. En español en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

51. Consistencia normal de los tejidos vivos. [*N. de la T.*]

52. Duramadre: membrana fibrosa que envuelve el cerebro y la médula espinal. [*N. de la T.*]

53. *Falx cerebri* (et. «hoz cerebral»): tabique medio del endocráneo que separa los dos hemisferios cerebrales. *Tentorium cerebelli* (et. «tienda de campaña del ce-

movimientos reales, aunque pequeños, de la masa cerebral; entonces, debido a la presión recíproca de las partes más pequeñas, el influjo de la posición tendría que ser muy grande y manifiesto. Mas el que no lo sea demuestra que el proceso no se realiza de forma directamente mecánica. No obstante, la posición de la cabeza no puede ser indiferente, ya que de ella depende, no solo aquella presión mutua de las partes cerebrales, sino también el mayor o menor aflujo de sangre, que es en todo caso eficaz. Yo he descubierto realmente que, cuando me afanaba en vano por traer algo a la memoria, lo lograba acto seguido con un drástico cambio de postura. Me parece que la posición más ventajosa para el pensamiento en general es aquella en la que la *basis encephali* se coloca totalmente horizontal. Por eso, cuando reflexionamos profundamente inclinamos la cabeza hacia delante —y en los grandes pensadores, por ejemplo, *Kant*, esa postura llegó a hacerse habitual, cosa que también refiere de sí mismo *Kardanus* (*Vanini Amphith*., p. 269)—; sin embargo, esto puede atribuirse también, hipotéticamente y en parte, al peso anómalamente mayor de su cerebro y, en especial, al excesivo predominio de la mitad delantera (la que se encuentra delante del *foramen occipitalis*) sobre la trasera, dentro de una inusual delgadez de la médula espinal y, por ende, también de las vértebras. Esto último no se da en las cabezas grandes que son a la vez idiotas; de ahí que estas tengan la nariz muy alta: además, las cabezas de esa clase se delatan por sus huesos craneales visiblemente gruesos y masivos, a consecuencia de los cuales el espacio cerebral resulta muy pequeño pese al grosor de la cabeza. Existe realmente una cierta elevación de la cabeza con una columna vertebral muy recta, que aun sin reflexión ni conocimiento previo sentimos inmediatamente como un rasgo fisonómico de estupidez; probablemente porque se debe a que la mitad cerebral posterior mantiene realmente el equilibrio con la anterior, cuando no la sobrepasa. Así como la posición de la cabeza inclinada hacia delante parece ser favorable a la reflexión, la opuesta, es decir, la cabeza erguida e incluso echada atrás, mirando hacia arriba, parece favorecer el esfuerzo momentáneo de la memoria, ya que quienes | tratan de recordar algo adoptan a menudo esa postura, y 183
con éxito. — También viene aquí al caso que los perros muy listos, que como es sabido entienden una parte del lenguaje humano, cuando su amo les habla y ellos se esfuerzan en extraer el sentido

rebelo»): tabique transversal en forma de media luna entre el cerebelo y el cerebro. [*N. de la T.*]

de sus palabras, ponen la cabeza hacia uno y otro lado, lo cual les da un aire sumamente inteligente y divertido.

§ 99

Me resulta muy convincente la opinión de que las enfermedades agudas, prescindiendo de algunas excepciones, no son sino procesos curativos que introduce la naturaleza misma para subsanar algún desorden que se ha implantado en el organismo; con ese fin, la *vis naturae medicatrix*, revestida de poder dictatorial, adopta medidas extraordinarias que constituyen la enfermedad observable. El *prototipo* más simple de ese proceso tan general nos lo ofrece el resfriado. Con el enfriamiento se paraliza la actividad de la epidermis, suprimiéndose así la potente excreción a través de la exhalación, lo cual podría llevar a la muerte del individuo. Enseguida la parte interna de la piel, la mucosa, comienza a reemplazar a aquella parte externa: en eso consiste el resfriado, una enfermedad: pero está claro que ese es el simple medio de curar el mal verdadero pero no perceptible: la interrupción de la función de la piel. Esa enfermedad, el resfriado, recorre los mismos estadios que cualquier otra: irrupción, intensificación, acmé y retroceso: aguda al principio, se va haciendo crónica poco a poco y continúa así hasta que el mal fundamental no perceptible él mismo —la paralización de la función de la piel— ha desaparecido. De ahí que hacer desaparecer el resfriado suponga un riesgo vital. El mismo proceso constituye la esencia de la mayoría de las enfermedades, que no son en realidad más que el medicamento de la *vis naturae medicatrix*[54]. A ese pro-
184 ceso se opone | con todas sus fuerzas la alopatía o enantiopatía[55]: la homeopatía, por su parte, trata de acelerarlo o reforzarlo, a no ser que al caricaturizarlo quite a la naturaleza el gusto por él; en todo caso, el propósito es acelerar la reacción que siempre sigue a todo exceso y a toda parcialidad. Ambos métodos pretenden saber más que la naturaleza misma, que sin embargo conoce con

54. Morbus *ipse est* medela *naturae, qua opitulatur perturbationibus organismi: ergo remedium medici medetur medelae.* [La *enfermedad* misma es un intento curativo de la naturaleza con el que remedia las perturbaciones del organismo: luego el remedio del médico cura el intento de curación.] Solo hay una *fuerza curativa*, y esa es la naturaleza: en los ungüentos y las píldoras no se encierra ninguna: a lo sumo pueden dar a la fuerza curativa de la naturaleza una señal de dónde tiene algo que hacer.

55. Procedimiento terapéutico convencional, consistente en emplear remedios que producen efectos contrarios a los que caracterizan la enfermedad. [*N. de la T.*]

certeza tanto la medida como la orientación de sus métodos curativos. — De ahí que sea mucho más recomendable la *fisiatría* en todos los casos que no se incluyen dentro de las excepciones mencionadas. Solamente son completas *aquellas* curaciones que lleva a cabo la naturaleza misma por sus propios medios. También aquí vale el *tout ce qui n'est pas naturel est imparfait*[56]. La mayor parte de los medios curativos de los médicos están dirigidos contra los síntomas, que se toman por el mal mismo; por eso después de una curación así nos sentimos indispuestos. En cambio, con solo darle tiempo a la naturaleza, ella misma logra poco a poco la curación; y después nos encontramos mejor que antes de la enfermedad; o, si era una sola parte la afectada, se fortalece. Esto puede observarse cómodamente y sin peligro en los males leves que con frecuencia nos aquejan. Admito que hay excepciones, es decir, casos en los que el médico puede ayudar: en concreto, la sífilis es el triunfo de la medicina. Pero la gran mayoría de las curaciones son obra exclusiva de la naturaleza por las cuales el médico se embolsa el pago, — incluso aunque se hayan logrado a pesar de sus esfuerzos; y mal le iría a la fama y los honorarios de los médicos si la inferencia *cum hoc, ergo propter hoc*[57] no fuera de uso tan común. Los buenos clientes de los médicos consideran su cuerpo un reloj u otra clase de máquina tal que, cuando algo en ella cae en desorden, solo puede ser restablecida si el mecánico la repara. Pero no es así: el cuerpo es una máquina que se repara a sí misma: la mayoría de los desórdenes grandes y pequeños que se producen en ella desaparecen por sí mismos después de un tiempo más o menos largo, gracias a la *vis naturae medicatrix*. Así que dejemos libertad a esta y *peu de médecins, peu de médecine. — Sed est medicus consolatio animi*[58].

|§ 100 185

La necesidad de la *metamorfosis de los insectos* me la explico del siguiente modo. La fuerza metafísica en la que se basa el fenómeno de tales animalillos es tan pequeña que no pueden ejecutar al mismo tiempo las diferentes funciones de la vida animal: por eso han de repartirlas para realizar sucesivamente lo que en los animales superiores se lleva a cabo de forma simultánea. Por consiguiente, la vida de los

56. [«Todo lo que no es natural es imperfecto», sentencia de Napoleón, en Lullin de Châteauvieux, *Manuscrit venu de St. Hélène*, London, 1817.]
57. [Con esto, luego a causa de esto.]
58. [Pocos médicos, poca medicina. — Pero el médico es el consuelo del ánimo.]

insectos se divide en dos mitades: en la primera, el estado de larva, se presenta exclusivamente como fuerza reproductiva, nutrición y plasticidad. Esta vida de la larva tiene como único fin inmediato la producción de la crisálida: mas esta, al ser totalmente líquida en su interior, puede ser considerada un segundo huevo del que en el futuro saldrá el imago[59]. Así pues, el único fin de la vida de las larvas es preparar los jugos de los que puede formarse el imago. En la segunda parte de la vida de los insectos, que está separada de la primera por aquel estado oviforme, la fuerza vital, metafísica en sí misma, se presenta en forma de una irritabilidad centuplicada —en el vuelo incesante—, de una sensibilidad muy elevada —en sentidos más perfectos y con frecuencia totalmente nuevos, así como en los asombrosos instintos e impulsos artesanos—, pero principalmente como función genital, que aparece ahora como el fin último de la vida: en cambio la nutrición ha disminuido mucho y a veces se ha llegado incluso a suprimir, con lo que la vida ha adquirido un carácter totalmente etéreo. Así pues, toda esa transformación y separación de las funciones vitales presenta en cierta medida dos animales que viven sucesivamente y cuyas formas sumamente distintas se corresponden con la diferencia de sus funciones. Lo que las une es el estado oviforme de la crisálida: preparar su contenido y su materia era el fin vital del primer animal, cuyas fuerzas, predominantemente plásticas, ahora, en ese estado de crisálida, realizan su último fin produciendo la segunda forma. — Así pues, la naturaleza o, más bien, el elemento metafísico en el que se basa, en esos animales realiza en dos intervalos lo que para ellos sería demasiado en uno: divide su trabajo. Por consiguiente, vemos que
186 la metamorfosis más | perfecta es aquella en la que la separación de las funciones se muestra de forma más clara, por ejemplo, en los lepidópteros. En efecto, muchas orugas devoran a diario el doble de su peso; en cambio, muchas mariposas, como también algunos otros insectos, en su estado acabado no comen nada: por ejemplo, la mariposa del gusano de seda, entre otras. Por el contrario, la metamorfosis es imperfecta en aquellos insectos en los que también en estado completo se da una intensa nutrición, por ejemplo, los grillos, los saltamontes, las chinches, etc.

§ 101

La luz fosforescente que emiten en el mar casi todos los radiolarios gelatinosos (*Radiaires mollasses*) surge posiblemente, a igual que la

59. Insecto que ha experimentado su última metamorfosis. [*N. de la T.*]

luz del fósforo mismo, de un lento proceso de combustión como lo es también la respiración de los vertebrados, que en este caso es sustituida por una respiración con toda la superficie del cuerpo y, por lo tanto, una lenta combustión externa en lugar de aquella interna: o, más bien, tendría lugar aquí una combustión interna cuyo despliegue luminoso se haría visible desde fuera simplemente debido a la completa transparencia de todos esos animales gelatinosos. A esto se podría vincular la atrevida suposición de que toda respiración mediante pulmones o branquias está acompañada de una fosforescencia y, por consiguiente, el interior de un tórax vivo estaría iluminado.

§ 102

Si no hubiera una diferencia totalmente definida entre planta y animal, no tendría sentido la pregunta de en qué consiste: pues esta solo pretende ver reducida a claros conceptos esa diferencia que todos comprendemos con seguridad, aunque de forma confusa. Yo la he señalado en mi *Ética*, pp. 33 ss. [2.ª ed., pp. 31 ss.] y en el tratado *Sobre el principio de razón*, p. 46.

Las diferentes formas animales en las que se presenta la voluntad de vivir son unas a otras lo que el mismo pensamiento expresado en distintos lenguajes y según el espíritu de cada uno | de ellos; y las 187
distintas *especies* de un género se pueden considerar como un número de variaciones sobre el mismo tema. No obstante, si se la examina más de cerca, aquella diversidad de formas animales se puede deducir de las distintas formas de vida de cada especie y de la diversidad de los fines que de ellas nace; — así lo he detallado en especial en el tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, bajo la rúbrica «Anatomía comparada». En cambio, no podemos señalar en detalle con tanta precisión las razones de la diversidad de las formas vegetales. Hasta qué punto somos capaces de hacerlo de manera aproximada lo he indicado en general en mi obra principal, vol. 1, § 28, pp. 177, 178 [3.ª ed., pp. 186, 187]. A ello se añade, además, que podemos explicar teleológicamente algunas cuestiones de las plantas; por ejemplo, las flores de la *Fuchsia* que cuelgan vueltas hacia abajo se pueden explicar diciendo que su pistilo es mucho más largo que el estambre; de ahí que esa posición favorezca la caída y la recogida del polen. Sin embargo, en conjunto se puede decir que en el mundo objetivo, es decir, en la representación intuitiva, no se puede presentar nada que no tenga en el ser de las cosas en sí, es decir, en la voluntad que funda el fenómeno, una aspiración modificada en exacta correspondencia con

ella. Pues el mundo como representación no puede producir nada por sus propios medios, pero precisamente por eso tampoco puede ofrecer un cuento frívolo inventado para divertir. La infinita diversidad de las formas e incluso de los colores de las plantas y sus flores ha de ser siempre la expresión de una esencia subjetiva modificada exactamente así: es decir, la voluntad como cosa en sí que aparece ahí tiene que estar representada exactamente por ella.

Por la misma razón metafísica, y porque también el cuerpo del individuo humano es la simple visibilidad de su voluntad individual, es decir, representa esta objetivamente, si bien a ella pertenece también su intelecto o cerebro, justamente en cuanto fenómeno de su querer conocer: por todo ello, digo, no solo la índole de su intelecto se ha de comprender y deducir de la de su cerebro y la corriente sanguínea que lo excita, sino que también todo su carácter moral con todos sus rasgos y peculiaridades se tiene que comprender e inferir desde la naturaleza próxima de toda su restante corporización,
188 es decir, de la textura, tamaño, cualidad y | proporciones recíprocas del corazón, el hígado, los pulmones, el bazo, los riñones, etc.; si bien puede que nunca lleguemos a lograrlo realmente[60]. Sirva como tránsito a ello la siguiente consideración. No solo actúan las pasiones sobre las distintas partes del cuerpo (véase *El mundo como voluntad y representación*, 3.ª ed., vol. 2, p. 297), sino también a la inversa: el estado individual de los órganos particulares suscita las pasiones e incluso las representaciones conectadas con ellas. Cuando las *vesiculae seminales* están periódicamente llenas de esperma, a cada instante se vienen a la mente pensamientos voluptuosos y obscenos sin motivo especial; quizá pensamos que la razón es puramente psíquica, una perversa orientación de nuestros pensamientos: pero es puramente física y cesa en cuanto ha pasado la mencionada congestión, a través de la reabsorción del esperma en la sangre. A veces nos encontramos inclinados al enfado, la reyerta o la ira, y buscamos con esmero los motivos para ello: si no encontramos ninguno externo, evocamos en el pensamiento disgustos hace tiempo olvidados a fin de enfadarnos y enfurecernos por ellos. Es muy probable que ese estado sea consecuencia de un exceso de bilis. En ocasiones sentimos en nuestro interior miedo y desasosiego sin motivo y de forma continuada; buscamos en nuestros pensamientos objetos de la inquietud y nos imaginamos fácilmente que los hemos encontrado: — eso se llama en inglés: *to catch blue devils*[61]: probablemente nace de los intestinos, etc.

60. Véase § 63.
61. [Cazar fantasmas inexistentes.]

| Capítulo 7 189

SOBRE LA TEORÍA DE LOS COLORES

§ 103

Dado que la indiferencia de los contemporáneos no puede en modo alguno confundirme en mi convicción acerca de la verdad y relevancia de mi teoría de los colores, la he elaborado y editado dos veces: en alemán, en el año 1816, y en latín en el año 1830, dentro del tercer volumen de *Scriptores ophthalmologici minores* de J. Radius. Sin embargo, puesto que aquella total falta de interés me deja a mi avanzada edad poca esperanza de ver una segunda edición de esos tratados, quisiera consignar aquí lo poco que he de añadir aún sobre el tema.

Quien se propone descubrir la causa de un efecto dado, si obra con reflexión comenzará por investigar en su integridad el efecto mismo: porque los datos para descubrir la causa únicamente pueden extraerse de él, y solo él proporciona la orientación y la guía para descubrir la causa. No obstante, ninguno de los que han formulado teorías de los colores antes de mí ha hecho eso. *Newton* no es el único que ha pasado a buscar la causa sin haber conocido con exactitud el efecto a explicar, sino que también sus predecesores hicieron lo mismo; y ni siquiera *Goethe*, que por supuesto ha investigado y explicado mucho más que los otros el efecto, el fenómeno dado, es decir, la sensación en el ojo, | ha avanzado en ello lo 190
suficiente; porque en otro caso tendría que haber caído en la cuenta de mis verdades, que son la raíz de toda teoría de los colores y contienen el fundamento de la suya. Así que no puedo exceptuarlo a él cuando digo que todos los que me han precedido, desde los tiempos más antiguos hasta los más recientes, únicamente se han

preocupado de investigar qué modificación tiene que sufrir bien la superficie del cuerpo o bien la luz, sea por la descomposición en sus elementos, el enturbiamiento o cualquier otro oscurecimiento, para mostrar color, es decir, para provocar en nuestro ojo aquella sensación totalmente peculiar y específica que no se puede definir de ninguna manera sino solo mostrar sensiblemente. Pero es evidente que el camino metódico y adecuado no es ese, sino el dirigirse ante todo a esa sensación a fin de ver si de su naturaleza próxima y la legalidad de sus fenómenos se puede extraer lo que fisiológicamente acontece ahí. Pues así se posee antes que nada un conocimiento profundo y exacto del *efecto*, es decir, de lo dado, que en todo caso puede también proporcionar datos para investigar la causa que se busca: en este caso, el estímulo externo que al actuar sobre nuestro ojo suscita aquel proceso fisiológico. En efecto, para cualquier modificación posible de un efecto dado ha de poder mostrarse una modificabilidad de su causa que se corresponda exactamente con ella; además, cuando las modificaciones del efecto no muestran unos límites nítidos entre unas y otras, tampoco pueden estar definidos tales límites en la causa, sino que en ella se ha de dar el mismo tránsito progresivo; por último, cuando el efecto muestra contradicciones, es decir, permite una total inversión de su naturaleza, las condiciones para ello se han de encontrar en la naturaleza de la causa supuesta. La aplicación de esos principios generales a la teoría de los colores es fácil de hacer. Todo el que esté familiarizado con el estado de la cuestión comprenderá enseguida que mi teoría, que considera el color solamente en sí mismo, es decir, como una sensación ocular específicamente dada, ofrece ya datos *a priori* para enjuiciar las teorías de Newton y Goethe acerca del aspecto objetivo del color, esto es, de las causas externas que provocan
191 tal sensación en el ojo: pero al | investigar el asunto más de cerca encontrará que desde el punto de vista de mi teoría todo habla en favor de la de Goethe y en contra de la de Newton.

A fin de ofrecer a los expertos una simple prueba de lo dicho, quisiera explicar en pocas palabras cómo de mi teoría fisiológica se infiere ya *a priori* la corrección del fenómeno físico originario de Goethe. — Si el color en sí mismo —esto es, en el ojo— es la actividad nerviosa de la retina cualitativamente dividida en dos partes, es decir, suscitada de forma meramente parcial, entonces su causa externa ha de ser una luz *disminuida*, aunque disminuida de una forma muy especial, que ha de tener como peculiaridad el asignar a cada color exactamente tanta luz como tiniebla (σκιερόν) adjudica a su opuesto y complementario fisiológico. Pero esto

solo puede producirse por una vía segura y suficiente en todos los casos, si la causa de la *claridad* en un color dado es exactamente la causa de la penumbra o la *oscuridad* en su complementario. Esa exigencia la satisface plenamente el diafragma de la turbiedad que se intercala entre luz y oscuridad, por cuanto con una iluminación opuesta siempre produce dos colores fisiológicamente complementarios que resultan diferentes según el grado del grosor y espesor de esa turbiedad, pero siempre se complementan en el blanco, es decir, en la plena actividad de la retina. Por consiguiente, cuando esa turbiedad tenga el máximo de finura los colores serán el amarillo y el violeta; al aumentar de grosor, estos se transformarán en naranja y azul; y, por último, cuando se haga aún más gruesa, los colores serán el rojo y el verde; sin embargo, esto último no se puede demostrar por esa vía simple, aunque el cielo al ponerse el Sol ofrece un débil fenómeno de ello. Finalmente, cuando la turbiedad se completa, es decir, cuando se compacta hasta hacerse impenetrable, si cae la luz aparece el blanco; y si la luz queda por detrás, aparece la oscuridad o el negro. — El desarrollo de este examen de la cuestión se encuentra en la redacción latina de mi *Teoría de los colores*, § 11.

De ahí se deduce que si *Goethe* hubiera descubierto mi teoría fisiológica de los colores, que es la fundamental y esencial, habría tenido en ella un fuerte apoyo de su punto de vista físico | y además no habría caído en el error de negar la posibilidad de formar 192
el blanco a partir de los colores, cuando la experiencia da testimonio de ella, aunque únicamente en el sentido de *mi* teoría y nunca en el de la de Newton. Pero aunque Goethe había reunido la integridad de los materiales para la teoría fisiológica del color, fracasó en el descubrimiento de la teoría misma que, sin embargo, es lo fundamental, la verdadera cuestión principal. — Mas eso se puede explicar ya por la naturaleza de su espíritu: en efecto, era demasiado objetivo para eso. *Chacun a les défauts de ses vertus*[1], debe de haber dicho en alguna parte *madame George Sand*. Precisamente la asombrosa *objetividad* de su espíritu, que imprime en todos sus poemas el sello de la genialidad, le supuso un estorbo cuando se trataba de volver sobre el *sujeto*, aquí el ojo que ve, para agarrar en él los últimos hilos de los que depende todo el fenómeno del mundo del color; mientras que yo, en cambio, procedente de la escuela kantiana, poseía la preparación máxima para satisfacer esa exigen-

1. [Cada uno tiene los defectos de sus virtudes.]

cia: de ahí que un año después de haberme liberado de la influencia personal de Goethe pudiera descubrir la verdadera, fundamental e irrefutable teoría del color. El afán de Goethe era comprender e interpretar todo de forma puramente *objetiva*: pero pensó que con eso había cumplido su misión y no fue capaz de ir más allá. A eso se debe el que en su teoría del color encontremos a veces una mera descripción allá donde esperábamos una explicación. Y así, también aquí le pareció que lo último que se podía alcanzar era una interpretación correcta y completa de los pormenores objetivos del asunto. En consecuencia, la verdad suprema y más general de toda su teoría del color es un hecho manifiesto y objetivo que él denomina con todo acierto *fenómeno originario*. Con eso consideró que estaba todo hecho: el fin último para él era siempre un correcto «así es», sin que se le hubiera reclamado un «así tiene que ser». Incluso pudo burlarse:

> El filósofo, que entra
> Y os demuestra que así ha de ser[2].

Desde luego, él era un poeta y no un filósofo, es decir, alguien animado —o poseído: como se quiera— por el afán de buscar las
193 razones últimas y las más íntimas conexiones de las cosas. | Pero precisamente por eso me ha tenido que dejar a mí la mejor cosecha tardía, por cuanto solo en mí se pueden encontrar las más importantes explicaciones sobre la esencia de los colores, así como la satisfacción última y la clave de todo lo que Goethe enseña. En consecuencia, su fenómeno originario no merece ya ese nombre una vez que yo lo he deducido de mi teoría, tal y como antes lo he señalado brevemente. Pues no es, como él lo consideró, algo estrictamente dado y que se sustraiga para siempre a toda explicación: antes bien, no es más que la causa que según mi teoría se requiere para suscitar el efecto, es decir, la división de la actividad de la retina. El verdadero fenómeno originario es exclusivamente esa capacidad orgánica de la retina de separar su actividad nerviosa en dos mitades cualitativamente opuestas, unas veces iguales y otras desiguales, y hacerlas aparecer sucesivamente. Por supuesto, aquí nos debemos parar, ya que en adelante a lo sumo se pueden alcanzar a ver causas finales, como nos ocurre constantemente en la fisiología: por ejemplo, que con el color tenemos un medio más de distinguir y conocer las cosas.

2. [J. W. Goethe, *Fausto* I, 1928.]

Además, mi teoría de los colores tiene frente a todas las demás la gran ventaja de dar cuenta de la peculiaridad de la *impresión* de cada color, ya que los llega a conocer como una determinada fracción numérica de la actividad total de la retina, que pertenece al lado positivo o al negativo; con ello se alcanza a comprender la diversidad específica de los colores y la esencia peculiar de cada uno de ellos; mientras que la teoría newtoniana, por el contrario, deja totalmente inexplicada aquella diversidad específica y acción peculiar de cada color, ya que para ella el color es precisamente una *qualitas occulta* (*colorifica*) de las siete luces homogéneas, y en consecuencia, da un nombre a cada uno de esos siete colores y se da por satisfecha; y Goethe, por su parte, se conforma con dividir los colores en calientes y fríos, abandonando lo demás a sus consideraciones estéticas. Así pues, solo mi teoría ofrece la conexión, que hasta ahora se echaba en falta, entre la esencia de cada color y la sensación del mismo.

Por último, puedo reivindicar para mi teoría de los colores una ventaja peculiar, aunque extrínseca. En efecto, en todas | las nue- 194
vas verdades que se descubren, quizás sin excepción, enseguida se encuentra que ya se ha dicho algo muy parecido y solamente ha faltado un paso para llegar a ellas; e incluso a veces han sido expresadas directamente, aunque han pasado desapercibidas porque no se ha puesto énfasis en ellas, ya que el mismo que las formuló no había conocido su valor ni comprendido la riqueza de sus consecuencias; eso le impidió desarrollarlas verdaderamente. Así pues, en casos semejantes se poseía, aunque no la planta, sí la semilla. Mi teoría de los colores constituye una feliz excepción a esto. Nunca y en modo alguno se le ha ocurrido a nadie considerar el color, ese fenómeno tan objetivo, como una actividad dividida de la retina y, en consecuencia, asignar a cada color individual una *determinada fracción* que sumada a la de otro completa la unidad, que representa el blanco. Y, sin embargo, esas fracciones son tan obvias que el Sr. profesor Rosas, al querer apropiarse de ellas, las introduce directamente como evidentes por sí mismas en su *Manual de oftalmología*, volumen 1, § 535, y también p. 308.

Pero, por supuesto, esa evidente corrección de las fracciones del asunto que yo he planteado viene muy a propósito: pues, con toda su certeza, demostrarlas verdaderamente sería muy difícil. A lo sumo se podrían verificar del siguiente modo: si nos agenciamos arena completamente negra y completamente blanca y las mezclamos en seis proporciones cada una de las cuales equivale exactamente en oscuridad a cada uno de los seis colores fundamentales,

entonces tendrá que resultar que la proporción de arena negra y blanca en cada color corresponde a la fracción que yo le he atribuido; así, por ejemplo, para un gris que correspondiera en oscuridad al amarillo se habrían tomado tres partes de arena blanca y una de negra; en cambio, para un gris correspondiente al violeta se habría requerido exactamente la proporción opuesta; y para el verde y el rojo, la misma cantidad de ambas. Sin embargo, aquí surge la dificultad de determinar qué gris equivale en oscuridad a cada color. Esto se podría decidir examinando con el prisma el color muy cerca
195 del gris para ver cuál de ambos | se comporta en la refracción como el claro al oscuro: si ambos son equivalentes, entonces la refracción no habrá de producir ningún fenómeno cromático.

Nuestra prueba de la *pureza* de un color dado, por ejemplo, si este amarillo es exactamente tal o si tira a verde o a naranja, se refiere justamente a la exacta corrección de la fracción expresada en ella. Pero la prueba de que podemos juzgar esa relación puramente aritmética de acuerdo con un simple sentimiento está en la música, cuya armonía se basa en las relaciones numéricas —mucho mayores y más complicadas— existentes entre las vibraciones simultáneas, y cuyos tonos juzgamos, no obstante, de mero oído con suma exactitud y aritméticamente. — Así como los siete tonos de la escala se destacan entre los innumerables tonos posibles que se encuentran entre ellos únicamente por la racionalidad de los números de sus vibraciones, también los seis colores a los que se da nombre propio se destacan entre los innumerables que se encuentran entre ellos simplemente por la racionalidad y simplicidad que tiene la fracción de la actividad de la retina que se presenta en ellos. — Así como yo al afinar un instrumento compruebo la corrección de un tono tocando su quinta o su octava, compruebo la pureza de un color que tengo delante provocando su espectro fisiológico, cuyo color es con frecuencia más fácil de juzgar que él mismo: así, por ejemplo, he observado que el verde de la hierba tira intensamente a amarillo simplemente porque el rojo de su espectro tira intensamente a violeta.

§ 104

Tras haber sido descubierto por *Büffon*, el fenómeno de los colores fisiológicos en el que se basa toda mi teoría fue interpretado de acuerdo con la teoría newtoniana por el padre *Scherffer*, en su *Tratado de los colores accidentales*, Viena, 1765. Puesto que esa explicación del hecho se encuentra repetida en muchos libros, incluso

en *Cuvier*, *Anatomie comp.* (*leç.* 12, *art.*1), quiero refutarla aquí de forma expresa e incluso reducirla *ad absurdum*. Parte de que el ojo, fatigado de contemplar durante mucho tiempo un color, pierde la receptividad a esa especie de rayos luminosos homogéneos; por eso, un blanco que contemplara acto seguido no lo percibiría más que con exclusión de aquellos rayos cromáticos homogéneos, | así que 196
no vería ya el blanco sino un producto de los restantes seis rayos homogéneos que, unidos a aquel primer color, forman el blanco: así pues, ese producto debe ser el color que se manifiesta como espectro fisiológico. Pero esa interpretación del tema se puede reconocer *ex suppositis* como absurda. Pues, tras intuir el violeta, el ojo ve en una superficie blanca (y aún mejor en una gris) un espectro amarillo. Este amarillo tendría que ser el producto de las seis luces homogéneas que quedan tras separar el violeta, así que tendría que estar compuesto por el rojo, el naranja, el amarillo, el verde, el azul y el añil: ¡una buena mezcla para conseguir *amarillo*! Dará un color de basura callejera, y no otra cosa. Además, el amarillo mismo es una luz homogénea: ¿cómo habría de ser el resultado de aquella mezcla? Pero ya el simple hecho de que *una* luz homogénea sea por sí sola y de forma plena el color requerido por otra y el que fisiológicamente le sigue como espectro, como el amarillo al violeta, el azul al naranja, el rojo al verde y viceversa, desbarata la explicación de *Scherffer*; porque muestra que lo que el ojo ve tras contemplar de forma sostenida un color no es en absoluto una unión de las seis luces homogéneas restantes, sino siempre *una* de ellas: por ejemplo, el amarillo después de contemplar el violeta.

Además, hay una gran cantidad de hechos que contradicen la interpretación de Scherffer. Así, por ejemplo, de antemano no es verdad que, por mirar de forma sostenida el primer color, el ojo se vuelva insensible a él, y ello en tal medida que después no pueda ni siquiera percibirlo en el blanco: pues de hecho ve ese primer color con toda claridad hasta el momento en que pasa de él al blanco. — Por otra parte, es una conocida experiencia que cuando más clara y fácilmente vemos los colores fisiológicos es por la mañana nada más despertar: pero es precisamente entonces cuando el ojo está en la plenitud de sus fuerzas debido al largo descanso, es decir, cuando menos se presta a fatigarse por contemplar durante algunos segundos un color y a | volverse insensible a él. — Finalmente, es una 197
mala circunstancia el que para ver un color fisiológico no necesitemos mirarlo sobre una superficie blanca: cualquier superficie incolora es idónea para ello, la mejor es una gris e incluso basta con una negra. ¡Y hasta con los ojos cerrados vemos los colores fisiológicos!

Esto lo había señalado ya *Büffon*, y el mismo *Scherffer* lo admite en el § 17 del escrito antes mencionado. Aquí tenemos un caso en que a una falsa teoría, llegada a un punto determinado, la naturaleza le hace frente y le echa en cara la mentira. También en este caso *Scherffer* se queda muy perplejo y confiesa que aquí se encuentra la mayor dificultad del tema. No obstante, en lugar de desconcertarse con su teoría, que en modo alguno puede sostenerse así, se aferra a todo tipo de hipótesis miserables y absurdas, se retuerce de forma lamentable y al final deja correr el asunto.

Quisiera señalar aún un hecho que raras veces se observa: en parte, porque también él proporciona un argumento contra la teoría de Scherffer, ya que conforme a ella resulta totalmente incomprensible; pero en parte también porque merece que se demuestre su compatibilidad con mi teoría mediante una especial explicación. En efecto, si en una gran superficie coloreada hay algunos pequeños puntos incoloros, cuando aparezca el espectro fisiológico causado por la superficie coloreada esos puntos no seguirán siendo incoloros sino que se presentarán en el primer color de la superficie, aun cuando en modo alguno hayan sido afectados por su complementario. Por ejemplo, a la visión de una pared verde con pequeñas ventanas grises sigue como espectro una pared roja con ventanas, no grises, sino verdes. Según mi teoría hemos de explicar esto del siguiente modo: la pared coloreada ha excitado en toda la retina una determinada mitad de su actividad, pero algunos pequeños puntos han quedado excluidos de esa excitación; después, al cesar ese estímulo externo, el complemento de esa mitad de la actividad suscitada por él se presenta en forma de espectro, y entonces los puntos que han quedado excluidos caen de forma consensual en
198 aquella | mitad cualitativa de la actividad que existió primeramente, copiando, por así decirlo, lo que antes ha hecho la parte restante de la retina mientras solo ellos estaban excluidos por faltar el estímulo; así que, por así decirlo, hacen ejercicios suplementarios.

Finalmente, quizás se quiera encontrar una dificultad en que, según mi teoría, al mirar una superficie muy coloreada la actividad de la retina sobre cien puntos a la vez se dividiría en proporciones muy diversas; en tal caso, considérese que al escuchar la armonía de una orquesta numerosa o la rápida ejecución de un virtuoso, el tímpano y el nervio auditivo, ya simultáneamente ya en la más veloz sucesión, se ponen a vibrar en diferentes proporciones numéricas que la inteligencia comprende en su totalidad, las calcula aritméticamente, recibe su efecto estético y nota enseguida cualquier desviación de la corrección matemática de un tono: entonces

se encontrará que no he confiado en exceso en el sentido de la vista, mucho más perfecto.

§ 105

Mi teoría hace justicia por vez primera a la naturaleza esencialmente *subjetiva* del color; si bien el sentimiento de la misma está ya expresado en el antiguo refrán *Des goûts et des couleurs il ne faut disputer*[3]. Aquí vale del color lo que *Kant* dice del juicio estético o de gusto: que es meramente subjetivo y sin embargo pretende, igual que uno objetivo, recibir la conformidad de todos los hombres normalmente constituidos. Si no poseyéramos una anticipación *subjetiva* de los seis colores fundamentales que nos diera una medida *a priori* para ellos, entonces, dado que la designación de los mismos con nombres propios sería meramente convencional como lo es realmente la de algunos colores de moda, no tendríamos ningún juicio sobre la pureza de un color dado y por lo tanto no podríamos entender algunas cosas: por ejemplo, lo que Goethe dice del rojo *verdadero* —que es el del carmín pero no el usual rojo escarlata, que es anaranjado— cuando ahora eso nos resulta bien comprensible y también evidente.

|En esa naturaleza esencialmente subjetiva del color se basa tam- 199
bién en último término la fácil alterabilidad de los colores *químicos*, que a veces llega al punto de que una alteración total del color corresponde simplemente a un cambio manifiestamente nimio, o incluso ni siquiera demostrable, en las propiedades del objeto al que es inherente. Así, por ejemplo, el cinabrio que se obtiene mezclando mercurio con azufre es negro (exactamente igual que una combinación semejante de plomo con azufre): solo después de haber sido sublimado adopta su conocido color rojo fuego; y sin embargo, no se puede demostrar que con esa sublimación haya un cambio químico. Con el simple calentamiento el óxido mercúrico rojo se vuelve marrón oscuro y el mercurio nitroso amarillo se pone rojo. Un conocido cosmético chino viene preparado en pequeños trozos de engrudo y entonces es verde oscuro: al tocarlo con el dedo humedecido se vuelve instantáneamente de color rojo intenso. Incluso el enrojecimiento del cangrejo al cocerlo viene aquí al caso; también la transformación del verde de algunas hojas en rojo con la primera helada, así como el enrojecimiento de la manzana por

3. [Sobre gustos y colores no hace falta discutir.]

el lado en que la baña el sol, que se pretende atribuir a una intensa desoxidación de ese lado; asimismo, el hecho de que algunas plantas tengan el tallo y todo el armazón de la hoja de color rojo vivo y sin embargo tengan el parénquima verde; y, en general, la policromía de algunas hojas de flores. En otros casos podemos demostrar que la diferencia química indicada por el color es muy pequeña: por ejemplo, cuando la tintura de tornasol o el jugo de violeta cambian su color por el más leve indicio de oxidación o alcalización. En todo eso vemos que *el ojo es el reactivo más sensible* en sentido químico; pues nos da a conocer al instante, no solo las mínimas alteraciones demostrables, sino incluso las de la mezcla, que ningún otro reactivo indica. En esa incomparable sensibilidad del ojo se basa en general la posibilidad de los colores *químicos*, que en sí misma está aún totalmente inexplicada, mientras que de los *físicos* hemos alcanzado ya una correcta comprensión gracias a Goethe, pese a que la dificultó el avance de la falsa teoría de Newton. Los colores físicos son a los químicos exactamente lo que
200 el | magnetismo provocado por el aparato galvánico, y en esa medida comprensible en su causa próxima, al fijado en el acero y en el mineral de hierro. Aquel ofrece un magneto temporal que se mantiene exclusivamente mediante una complicación de circunstancias y cesa en cuanto estas desaparecen: este, en cambio, es inherente a un cuerpo, inalterable e inexplicado hasta el momento. Está conjurado, igual que un príncipe encantado: lo mismo vale de los colores químicos de un cuerpo.

§ 106

En mi teoría he demostrado que también la *producción del blanco* a partir de los colores descansa exclusivamente en una razón *fisiológica*, por cuanto únicamente tiene lugar cuando un par de colores, es decir, dos colores complementarios o dos colores en los que se separa la actividad de la retina al dividirse, vuelven a reunirse. Mas eso solamente puede ocurrir cuando las dos causas externas que provocan cada uno de ellos en el ojo actúan a la vez y en el mismo punto de la retina. Yo he indicado varias formas de lograr eso: la más fácil y simple es dejar caer el violeta del espectro prismático sobre un papel amarillo. Pero si no queremos contentarnos con colores meramente prismáticos, la mejor forma de lograrlo será uniendo un color transparente y otro reflectado; por ejemplo, proyectar la luz sobre un espejo de cristal azul por medio de un vidrio anaranjado. La expresión «colores complementarios» no posee ver-

dad y significado más que entendida en un sentido fisiológico; fuera de ahí, absolutamente ninguno.

Goethe ha negado sin razón la posibilidad de producir el blanco a partir de colores: pero eso se debió a que *Newton* la había afirmado con una falsa razón y en un falso sentido. Si fuera verdad en sentido newtoniano, o si en general la teoría de Newton fuera correcta, entonces toda unión de dos de los colores fundamentales que él supuso tendría que dar inmediatamente un color más claro que cada uno de ellos por sí solo; porque la unión de dos partes homogéneas de la luz blanca que se descompone en ellos | sería 201
ya una vuelta atrás para producir esa luz blanca. Pero aquello no ocurre ni una sola vez. En efecto, si unimos de dos en dos los tres colores fundamentales de los que están compuestos todos los demás, entonces el azul con el rojo da violeta, que es más oscuro que cada uno de los dos; el azul con el amarillo da verde que, aun siendo algo más claro que aquel, es más oscuro que este; el amarillo con rojo da naranja, que es más claro que este pero más oscuro que aquel. En realidad ya aquí se encuentra una refutación suficiente de la teoría newtoniana.

Pero la refutación correcta, fáctica, concluyente e incontestable de dicha teoría es el refractor acromático; precisamente por eso *Newton*, muy consecuente, lo consideró imposible. En efecto, la luz blanca está compuesta de siete clases de luz, cada una de las cuales tiene un color distinto y al mismo tiempo una diferente refrangibilidad; así que el grado de refracción y el color de la luz son necesariamente compañeros inseparables: luego cuando la luz está *refractada* se ha de mostrar también *coloreada*, por mucho que la refracción se diversifique y se complique, dirigiéndose aquí y allá, arriba y abajo; eso ocurrirá mientras los siete rayos no se vuelvan a reunir por completo en un conglomerado y de ese modo, según la teoría newtoniana, se recomponga el blanco, pero al mismo tiempo hayan terminado todos los efectos de la refracción y todo haya vuelto a su lugar. Pero cuando la invención del acromatismo puso de manifiesto lo contrario de ese resultado, los newtonianos, en su perplejidad, se aferraron a una explicación que uno se siente junto con Goethe tentado a considerar una palabrería sin sentido: pues, aun con la mejor voluntad, es muy difícil darle siquiera un sentido comprensible, es decir, interpretarla como algo que sea en alguna medida intuitivamente representable. En efecto, junto a la refracción cromática debe tener lugar una *dispersión cromática* diferente de aquella, con la cual se debe entender el distanciamiento recíproco de las luces cromáticas individuales, su separación, que es la *causa*

próxima de la prolongación del espectro. Pero ese es *ex hypothesi* el *efecto* de la distinta refrangibilidad de aquellos rayos cromáticos. Mas si eso que se denomina dispersión, es decir, la prolongación del
202 espectro | o de la imagen solar después de la refracción, se debe a que la luz está formada por distintas luces cromáticas cada una de las cuales tiene por naturaleza una refrangibilidad diferente, es decir, refracta en un ángulo distinto; si se debe a eso, digo, entonces esa determinada refrangibilidad de cada luz, en cuanto propiedad esencial, tiene que estar siempre unida a ella, así que la luz homogénea individual ha de refractar siempre de la misma manera, al igual que está siempre coloreada de la misma manera. Pues el rayo de luz homogéneo de Newton y su color son una y la misma cosa: es justo un rayo cromático y nada más que eso: de modo que donde está el rayo de luz está su color, y donde se halla este se encuentra aquel. Si *ex hypothesi* pertenece a la naturaleza de cada uno de esos rayos luminosos de distinto color el refractar también en diferente ángulo, entonces le acompañará su color en ese y en cada ángulo: por consiguiente, en cada refracción se mostrarán los diferentes colores. Así pues, para atribuir un sentido a la explicación favorita de los newtonianos: «dos medios refractivos de distinta clase pueden refractar la luz con igual fuerza pero dispersar los colores en distinto grado», tenemos que admitir que, mientras que el vidrio *crown* y el vidrio *flint*[4] refractan con la misma fuerza la luz en su totalidad, es decir, la luz blanca, sin embargo las partes de las que se compone esa totalidad son refractadas por el vidrio *flint* de distinta forma que por el vidrio *crown*, esto es, que cambia su refrangibilidad. ¡Un hueso duro de roer! — Además, tendrían que modificar su refrangibilidad de tal modo que al aplicar el vidrio *flint* los rayos más refrangibles reciban una refrangibilidad aún mayor y, en cambio, los menos refrangibles reciban una refrangibilidad menor; que, por lo tanto, ese vidrio *flint* aumente la refrangibilidad de determinados rayos y al mismo tiempo disminuya la de determinados otros, y sin embargo, la totalidad, que está formada exclusivamente por esos rayos, mantenga su refrangibilidad anterior. Con todo, ese dogma tan difícil de comprender sigue siendo objeto de un general crédito y respeto, y hasta el día de hoy se puede ver en los escritos ópticos de todas las naciones con qué seriedad se habla de la diferencia entre refracción y dispersión. ¡Pero vamos ahora con la verdad!

4. Clases de vidrios ópticos. Las lentes acromáticas constan generalmente de dos componentes: uno convergente con un índice de refracción reducido, llamado *crown*; y otro divergente con índice de alto valor, denominado *flint*. [*N. de la T.*]

La causa próxima y esencial del acromatismo que tiene lugar mediante la combinación de la lente convexa de vidrio *crown* y la lente cóncava de | vidrio *flint* es, sin duda alguna, *fisiológica*, en 203
concreto, el establecimiento de la *completa* actividad de la retina en los puntos afectados por los colores físicos al sumarse, no siete, pero sí dos colores, en particular dos colores que se complementan de cara a esa actividad, reuniéndose así un par cromático. Desde el punto de vista objetivo o físico esto tiene lugar del siguiente modo: por medio de la doble refracción en sentido contrario (a través de la lente cóncava y la convexa) surge también el fenómeno cromático opuesto: por una parte, un halo anaranjado con el borde amarillo y, por otra, un halo azul con el borde violeta. Mas esa doble refracción en sentido opuesto hace al mismo tiempo que aquellos dos fenómenos de halo cromático se coloquen uno sobre otro de modo que el halo azul cubre el anaranjado y el borde violeta, el amarillo; con lo que esos dos pares cromáticos, el de $^1/_3$ y $^2/_3$ y el de $^1/_4$ y $^3/_4$ de la plena actividad de la retina, se vuelven a unir y con ello se restablece el acromatismo. Esta es la causa *próxima* del acromatismo.

¿Pero cuál es la *remota*? El resultado dióptrico que se busca —un exceso de refracción residual *incolora*— se produce cuando el vidrio *flint* que actúa en sentido opuesto, ya con una refracción considerablemente baja, es capaz de neutralizar el fenómeno cromático del vidrio *crown* con otro contrario de la misma amplitud, ya que sus propios halos y bordes cromáticos son ya originalmente mucho más amplios que los del vidrio *crown*; y así se plantea la pregunta: ¿cómo es que dos medios que refractan de distinta forma, con una misma refracción dan una amplitud del fenómeno cromático tan diferente? — De eso se puede dar cuenta suficiente de acuerdo con la teoría de Goethe, si se la desarrolla un poco más y se la esclarece así más de lo que él mismo hizo. Su deducción del fenómeno cromático prismático a partir de su principio supremo, denominado por él «fenómeno originario», es plenamente correcta: pero no la ha llevado suficientemente al detalle, cuando este tipo de cuestiones no se satisfacen sin una cierta precisión. Él explica | con toda 204
corrección aquel fenómeno del halo que acompaña a la refracción, a partir de una imagen secundaria que iría unida a la imagen principal desplazada por la refracción. Pero no ha determinado de manera especial la situación y forma de acción de esa imagen secundaria ni la ha ilustrado con un gráfico: de hecho, no habla más que de *una* imagen secundaria; con lo que la cuestión llega al punto en que hemos de suponer que no solo sufre una refracción la luz o la imagen luminosa, sino también la oscuridad que la rodea. Por lo

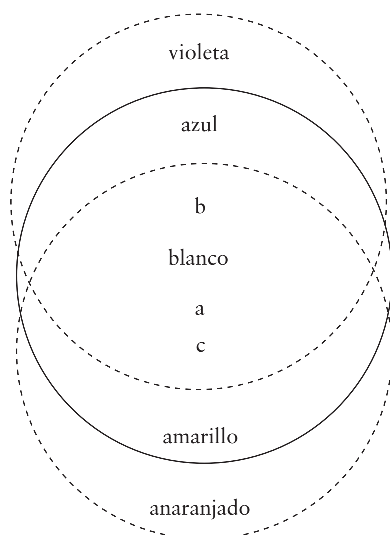
tanto, yo tengo que completar su exposición para mostrar cómo surge realmente esa distinta amplitud que tiene el fenómeno del halo cromático con una misma refracción pero sustancias que refractan de diversa manera, y que los newtonianos designan con la absurda expresión de una diversidad de la refracción y de la dispersión.

En primer lugar, algunas palabras acerca del origen de esa imagen secundaria que acompaña a la imagen principal en la refracción. *Natura non facit saltus*[5]: así reza la ley de *continuidad* de todos los cambios, en virtud de la cual en la naturaleza ningún cambio, sea en el espacio, en el tiempo o en el grado de cualquier cualidad, se produce de forma totalmente abrupta. La luz es súbitamente desviada de su camino recto al entrar en el prisma y de nuevo al salir, es decir, dos veces. ¿Debemos suponer que esto ocurre de forma tan abrupta y con tanta precisión que la luz no sufre la menor mezcla con la oscuridad que la rodea sino que, moviéndose en medio de ella en unos ángulos tan considerables, guarda sus límites con la mayor nitidez, — de modo que pasa con una pureza sin mezcla alguna y permanece unida por completo? ¿No es más natural suponer que, tanto en la primera como en la segunda refracción, una parte muy pequeña de esa masa luminosa no toma la nueva dirección con la suficiente velocidad, con lo que se desvía algo y, como guardando un recuerdo del camino que acaba de abandonar, acompaña a la imagen principal como imagen secundaria, moviéndose un poco por encima después de la primera refracción y un poco por debajo después de la otra? De hecho, podríamos pensar aquí en una polarización de la luz a través de un espejo que refleja una parte de ella y deja pasar otra.

205 |La siguiente figura muestra de forma especial como de la acción de aquellas dos imágenes secundarias que caen en declive en la refracción prismática surgen, de acuerdo con la ley fundamental de Goethe, los cuatro colores prismáticos, que son los únicos que existen realmente, y no siete.

Esta figura representa un disco de papel blanco de unas cuatro pulgadas de diámetro y pegado sobre un papel negro mate, tal y como se presenta en la naturaleza, y no en las ficciones newtonianas, cuando se lo mira a través del prisma a una distancia de unos tres pasos. Todo el que quiera saber de qué estamos hablando podrá convencerse de ello por observación propia. Entonces, al sostener el prisma ante los ojos acercándose y alejándose, percibirá

5. Véase p.166 [p. 179], nota 39. [*N. de la T.*]



las dos imágenes secundarias casi directa e inmediatamente, y verá que al seguir el movimiento del observador se alejan más o menos de la imagen principal y se mueven una sobre otra. — Los ensayos prismáticos en general se pueden hacer de dos maneras: o bien de modo | que la refracción precede a la reflexión, o que esta precede 206
a aquella: el primer caso se da cuando la imagen solar cae sobre la pared a través de un prisma; el último, cuando se observa una imagen blanca a través del prisma. Este último tipo de ensayos no solo es menos complicado de realizar sino que también muestra el verdadero fenómeno con claridad mucho mayor; lo cual se debe a que aquí el efecto de la refracción llega inmediatamente al ojo, con lo que se tiene la ventaja de recibir el efecto de primera mano, mientras que en el otro tipo no se obtiene más que de segunda mano, en concreto, después de producirse la reflexión: una segunda ventaja es que la luz procede de un objeto cercano, de límites definidos y no deslumbrante. Por eso el disco blanco que aquí se representa muestra con toda claridad las dos imágenes que lo acompañan, producidas con ocasión de una doble refracción que lo desplaza hacia arriba. La imagen secundaria procedente de la primera refracción, que tiene lugar cuando la luz entra en el prisma, se desplaza hacia atrás y por lo tanto queda con su borde más externo sumido en la oscuridad y cubierto por ella; la otra, en cambio, que surge en la segunda refracción, es decir, al salir a luz del prisma, va hacia delante

y por lo tanto cae por encima de la oscuridad. La forma de acción de ambas se extiende aquí también, aunque de forma más débil, a *la* parte de la imagen principal que queda debilitada por la merma de aquellas; por eso solamente *la* parte de la misma que permanece cubierta por ambas imágenes secundarias, y así conserva toda su luz, aparece blanca: en cambio, *cuando una* imagen secundaria lucha *sola* con la oscuridad, o cuando la imagen principal algo debilitada por la merma de esa imagen secundaria es afectada ya por la oscuridad, aparecen los colores y, por cierto, de acuerdo con la ley de Goethe. En consecuencia, vemos que en la parte superior, donde *una* imagen secundaria avanza sola y se eleva sobre la superficie negra, surge el violeta; pero más abajo, donde actúa ya la imagen principal, aunque con merma, surge el azul; en cambio, en la parte inferior de la imagen, donde la imagen secundaria individual queda sumida en la oscuridad, aparece el anaranjado; pero más arriba, donde luce ya la imagen principal debilitada, aparece el amarillo; del mismo modo, el Sol naciente, que primero está cubierto por una atmósfera densa y agobiante, se muestra anaranjado, y cuando llega a la más sutil, luce de color amarillo.

207 |Si hemos captado y comprendido bien esto, no nos resultará difícil entender, al menos en general, por qué con una misma refracción de la luz algunos medios refractivos como el vidrio *flint* tienen un fenómeno de halo cromático más ancho, y otros, como el vidrio *crown*, uno más estrecho; o, en el lenguaje de los newtonianos, en qué se basa la posibilidad de que la refracción de la luz y la difusión cromática sean diferentes. En efecto, la *refracción* es la distancia de la imagen principal respecto de su línea de incidencia; la *dispersión*, en cambio, es la distancia que ahí se produce entre las dos imágenes secundarias y la imagen principal: pero ese accidente lo encontramos en diferentes grados en las distintas clases de sustancias refractivas. Por consiguiente, dos cuerpos transparentes pueden tener la misma fuerza refractiva, es decir, desviar la imagen luminosa que pasa a través de ellos hasta la misma distancia de su línea de incidencia; no obstante, las *imágenes secundarias* que provocan el fenómeno cromático pueden alejarse más de la *imagen principal* en la refracción a través de un cuerpo que a través del otro.

A fin de comparar esta explicación del tema con la interpretación newtoniana del fenómeno, tan a menudo repetida o analizada, elegiré la expresión de esta última que aparece el 27 de octubre de 1836 en las *Reseñas eruditas de Múnich* siguiendo las *Philosophical transactions*, con las siguientes palabras: «Distintas

sustancias transparentes refractan las diferentes luces homogéneas en proporción muy desigual[6]; de modo que el espectro generado por diferentes medios refractivos alcanza una extensión muy diferente en circunstancias por lo demás iguales». — Si la prolongación del espectro estuviera causada por la distinta refrangibilidad de las luces homogéneas, entonces, tendría que resultar siempre conforme al grado de la refracción y por lo tanto no podría producirse una prolongación mayor de la imagen más que como consecuencia de la mayor fuerza refractiva de un medio. Si no es ese el caso, sino que de dos medios refractivos de la misma fuerza uno da un espectro más largo y el otro uno más corto, eso demuestra que la | prolongación de los espectros no es un efecto 208
directo de la refracción sino el simple efecto de un *accidente* que la acompaña. Tales son las imágenes secundarias que ahí surgen: estas pueden muy bien, con una misma refracción, alejarse más o menos de la imagen principal según la naturaleza de la sustancia refractiva.

¿Deberíamos pensar que consideraciones de esta clase tendrían que abrir los ojos a los newtonianos? Desde luego que sí, si no conociéramos lo grande y espantoso que es el influjo que ejerce sobre las ciencias y sobre todas las producciones del espíritu la *voluntad*, es decir, las inclinaciones, y hablando con mayor precisión, las malas inclinaciones. El pintor e inspector de galería inglés *Eastlake* ha realizado en 1840 una traducción inglesa de la *Teoría de los colores* de Goethe tan excelente que reproduce a la perfección el original, y con ello se lee y hasta se comprende con mayor facilidad que este. Pero hay que ver como *Brewster*, que la recensiona en la *Edinburgh review*, adopta más o menos la actitud de una tigresa en cuya cueva se entra para arrebatarle su cría. ¿Acaso es ese el tono de la convicción tranquila y segura de un gran hombre frente al error? Es más bien el tono de una mala conciencia intelectual, que percibe con espanto que la razón está de la otra parte y está resuelta a defender πὺξ καὶ λάξ[7] como patrimonio nacional la ciencia aparente asumida sin examen de forma irreflexiva, a la que se ha comprometido ya a aferrarse. Así pues, si entre los ingleses la teoría newtoniana de los colores se toma como cuestión nacional, sería sumamente deseable una buena traducción francesa de la obra de Goethe: pues del mundo culto francés, en cuanto neutral, sería de esperar que

6. ¡Pero la suma de ellas, la luz blanca en proporción igual!, añado yo para completarlo.

7. [Con manos y pies.]

hiciera justicia, si bien a veces también se hallarían pruebas de *su* parcialidad a favor de la teoría newtoniana de los colores. Así, por ejemplo, en el *Journal des savants* de abril de 1836, *Biot* relata con aprobación que *Arago* ha dispuesto sagaces experimentos para averiguar si acaso las siete luces homogéneas no tendrán una velocidad de propagación diferente; de modo que desde la oscuridad varia-
209 ble, que se encuentra unas veces más próxima y otras más alejada, | llegaría primero la luz roja o bien la violeta, y por lo tanto la estrella aparecería teñida sucesivamente de distintos colores: pero al final él habría descubierto que no es así. ¡*Sancta simplicitas*! — También el señor *Becquerel* tiene mucha gracia cuando, en una *Mémoire présenté à l'académie des sciences, le 13 Juin 1842*, ante la Academia, vuelve a entonar la vieja canción como si fuera nueva: *Si on refracte un faisceau* (!) *de rayons solaires à travers un prisme, on distingue* assez nettement (aquí llama a la puerta la conciencia) *sept sortes de couleurs, qui sont: le rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo* (¡Esta mezcla de ¾ de negro con ¼ de azul debe estar introducida en la luz!) *et le violet*[8]. Dado que el señor *Becquerel* no se atreve a satisfacer de forma tan ingenua e intrépida ese artículo del credo newtoniano treinta y dos años después de aparecer la teoría goethiana de los colores, podríamos sentirnos tentados a declararle *assez nettement*: «O sois ciegos, o mentís». Pero se cometería una injusticia con él: pues lo que importa es que el señor Becquerel cree más a Newton que a sus propios dos ojos abiertos. Eso hace la superstición newtoniana. —

Por lo que a los alemanes respecta, su juicio sobre la teoría de los colores de Goethe corresponde a las expectativas que hay que hacerse de una nación que durante treinta años pudo preconizar como el mayor de todos los pensadores y sabios a un filosofastro carente de espíritu y mérito, emborronador de sinsentidos y absolutamente hueco como Hegel, y ello en tal *tutti* que toda Europa se hizo eco de ello. Bien sé que *desipere est juris gentium*[9], es decir, que cada uno tiene el derecho de juzgar como entienda y como guste: pero a cambio consentirá que la *posteridad*, y antes sus *vecinos*, le juzguen por sus juicios. Pues también aquí hay todavía una Némesis.

8. [Si se refracta un haz (!) de rayos solares a través de un prisma, se distinguen *con bastante nitidez* siete clases de colores, que son: el rojo, el anaranjado, el amarillo, el verde, el azul el añil y el violeta.]

9. [Ser irracional es un derecho de las gentes.]

§ 107

Al concluir estos suplementos cromatológicos quisiera alegar aún algunos hechos amables que sirven para confirmar la ley fundamental de los colores físicos formulada por Goethe, aunque él mismo no los haya observado.

|Cuando en una habitación a oscuras se deja emanar la electrici- 210
dad de un conductor en un tubo de cristal al vacío, esa luz eléctrica aparece de un bello color *violeta*. Aquí, al igual que en el caso de las llamas azules, la luz misma es a la vez el medio opaco: pues no hay ninguna diferencia esencial en que el objeto opaco iluminado gracias al cual se ve en la oscuridad emita al ojo luz propia o refleja. Mas dado que aquí esa luz eléctrica es muy fina y débil, provoca, siempre según la teoría de Goethe, el violeta; y sin embargo aun la más débil llama, como la del alcohol, el azufre, etc., provoca ya el azul. —

Una prueba de la teoría de Goethe más cotidiana y vulgar, pero que él pasó por alto, es que algunas botellas llenas de vino tinto o de cerveza negra, tras haber permanecido mucho tiempo en la bodega, sufren con frecuencia un enturbiamiento del cristal debido a los posos del interior, a consecuencia del cual cuando cae la luz sobre ellas parecen de color azul claro; y asimismo, cuando se las ha vaciado queda un residuo negro: en cambio, cuando las atraviesa la luz muestran el color del líquido y cuando están vacías, el del cristal. —

Los anillos coloreados que se muestran cuando dos espejos pulidos o dos cristales tallados en forma convexa se aprietan con los dedos me los explico de la siguiente manera. El cristal no carece de elasticidad. Por eso, en el caso de aquella compresión fuerte, la superficie cede algo y se comprime: de ese modo pierde momentáneamente la completa lisura y nivelación, con lo que surge una opacidad que crece gradualmente. Así pues, tenemos también aquí un medio opaco, y los distintos grados de su opacidad, con una luz que en parte cae sobre él y en parte lo atraviesa, causan los anillos coloreados. Si se suelta el cristal, la elasticidad restablece enseguida su estado anterior y los anillos desaparecen. Newton colocó una lente en una placa de cristal; de ahí que se llame newtonianos a los *anillos*. En la curva de esa lente y el espacio entre ella y su tangente fundamenta la actual teoría de la ondulación su cálculo de las frecuencias de los colores; con eso supone que el aire de aquel espacio intermedio es un medio diferente del cristal, y en consecuencia asume la refracción | y las *luces homogéneas*. Todo ello, 211

totalmente fabuloso. (Véase la explicación del asunto en *La naturaleza* de *Ule*, 1859, 30 de junio, número 26.) Para eso no se necesita ninguna lente: dos espejos presionados con el dedo lo logran de la mejor manera, y tanto mejor cuanto más tiempo se presiona aquí y allá; con lo que no queda ningún espacio intermedio acompañado de capa de aire, ya que *neumáticamente dependen uno de otro*. (Antes hay que empañarlos.) Igualmente los colores de las pompas de jabón son el efecto de los cambiantes enturbiamientos locales de esa sustancia medio transparente; y también los de una capa de trementina, los antiguos vidrios opacos, etc.

Goethe poseía una ferviente mirada objetiva en la naturaleza de las cosas; *Newton* era un simple matemático, siempre presuroso por medir y calcular, con el fin de adoptar una teoría remendada a partir del fenómeno superficialmente captado. Esa es la verdad: ¡poned la cara que queráis!

Quisiera aquí confiar al gran público una composición con la que he llenado por las dos caras mi hoja del álbum inaugurado por la ciudad de Frankfurt con ocasión del centenario del nacimiento de Goethe, en el año 1849, y depositado en su biblioteca. — Su introducción se refiere a las grandiosas celebraciones con las que se festejó públicamente aquel día.

EN EL ÁLBUM DE GOETHE EN FRANKFURT

Ni monumentos coronados, ni salvas de cañones, ni tañidos de campanas, por no hablar de banquetes con discursos, bastan para reparar la grave e indignante injusticia que sufrió Goethe con respecto a su *teoría de los colores*. Pues, en vez de haber encontrado el justo reconocimiento a su completa verdad y suma excelencia, es generalmente considerada un intento fallido del que se ríen los especialistas, como expresó recientemente un periódico, e incluso una debilidad del gran hombre que se debe esconder con benevolencia y olvido. — Esa injusticia sin par, esa inaudita inversión de toda
212 verdad, ha sido posible únicamente porque un | público obtuso, negligente, indiferente, carente de juicio y, por consiguiente, fácil

de engañar, ha renunciado en esa cuestión a toda investigación y examen propios —por muy fáciles que fueran aun sin conocimientos previos—, para dejar que la decida la «gente de la especialidad», es decir, la gente que no cultiva una ciencia por sí misma sino por el sueldo; y deja que esta se le imponga con sentencias inapelables y muecas. Si ese público no quería juzgar por sus propios medios sino dejarse dirigir por la autoridad, igual que los menores, verdaderamente la autoridad del gran hombre que junto a Kant puede mostrar la nación, y además en un asunto que él ha cultivado a lo largo de toda su vida, debería haber tenido más peso que los muchos miles de tales gentes de oficio tomadas en conjunto. Por lo que a la decisión de tales especialistas respecta, la verdad sin tapujos es que se han avergonzado miserablemente, como se puso de manifiesto, no solo de haber dejado que se les embauque con algo palpablemente falso, sino de haberlo respetado, enseñado y difundido durante cien años sin investigación ni examen propios, con fe ciega y devota admiración, hasta que al final llegó un viejo poeta a enseñarles algo mejor. Tras esa humillación, a la que no se puede uno sobreponer, se han obstinado como suelen hacer los pecadores, han rechazado tenazmente la enseñanza posterior y, con una contumaz perseverancia que dura ya cuarenta años en lo que se ha descubierto y demostrado como manifiestamente falso y hasta absurdo, han ganado tiempo, pero también han centuplicado su culpa. Pues *veritatem laborare nimis saepe, extingui nunquam*[10], ha dicho ya Livio: el día del desengaño llegará, tiene que llegar: ¿y entonces? — Entonces — «queremos comportarnos como podamos». (*Egmont* 3, 2.)

En los estados alemanes que poseen academias científicas, los ministros de educación pública que las presiden no podrían poner de manifiesto su veneración por Goethe, sin duda existente, de forma más noble y sincera que planteando a aquellas academias la tarea de realizar dentro del plazo establecido una profunda y detallada investigación y crítica de la teoría goethiana de los colores, junto con una solución a su antagonismo | con la newtoniana. 213
Ojalá aquellos elevados señores quieran oír mi voz y, puesto que pide justicia con nuestros muertos más insignes, acceder a ella sin pedir antes consejo a aquellos que con su irresponsable silencio son ellos mismos cómplices. Ese es el camino más seguro para aminorar ese inmerecido oprobio de Goethe. Entonces el asunto no se podría despachar con sentencias inapelables y muecas, ni se podría

10. [«Que la verdad a menudo sufre necesidad, pero nunca se extingue», Tito Livio, *Historiae ab urbe condita* XXII, 39.]

dejar oír la desvergonzada alegación de que aquí no se trata de juzgar sino de calcular: antes bien, los maestros de la corporación se verían en la alternativa de honrar la verdad o comprometerse en la más delicada de las situaciones. De ahí que bajo la influencia de tales clavijas se pudiera esperar algo de ellos, pero no temer lo mínimo. ¿Pues cómo es posible que en un examen serio y franco las quimeras newtonianas, los siete colores prismáticos que evidentemente no existen sino que se han inventado en beneficio de la escala musical: el rojo, que no es tal; el verde simple, que está claro ante nuestros ojos que está compuesto ingenua y naturalmente de azul y amarillo; y además la monstruosidad de las luces homogéneas oscuras y hasta de color añil que están ocultas y envueltas en las puras y claras luces solares, a las que se añade su distinta refrangibilidad, que todos los gemelos acromáticos de teatro desmienten: — cómo es posible, digo, que esos cuentos tuvieran razón frente a la clara y simple verdad goethiana, frente a su explicación de todos los fenómenos cromáticos físicos reducida a una gran ley natural y en cuyo favor la naturaleza da siempre y en toda circunstancia su insobornable testimonio? Igualmente podríamos nosotros temer ver refutada la tabla de multiplicar.

Qui non libere veritatem pronunciat proditor veritatis est[11].

11. [Quien no reconoce libremente la verdad es un traidor a la verdad.]

| Capítulo 8 214

SOBRE LA ÉTICA

§ 108

Las verdades físicas pueden tener mucha significación externa; pero les falta la interna. Esta es privilegio de las verdades intelectuales y morales, que tienen por tema los grados superiores de objetivación de la voluntad, mientras que aquellas se ocupan de los inferiores. Por ejemplo, si alcanzáramos la certeza de que, según ahora solamente se supone, el Sol en el Ecuador produce termoelectricidad, esta produce el magnetismo de la Tierra y este, a su vez, la luz polar, estas verdades tendrían una gran relevancia externa, pero serían de pobre importancia interna. Ejemplos de esta nos ofrecen, en cambio, no solo todos los filosofemas de elevado y verdadero espíritu, sino también las catástrofes de toda buena tragedia e incluso también la observación de la conducta humana en sus manifestaciones extremas de moralidad e inmoralidad, es decir, de la maldad y la bondad: pues en todo eso resalta la esencia de la que el mundo es fenómeno y que, en los grados superiores de su objetivación, pone de manifiesto su interior.

§ 109

Pensar que el mundo tiene un simple significado físico y no moral es el error máximo, el más funesto, el fundamental; es la verdadera *perversidad* del ánimo y en el fondo constituye aquello que la fe ha personalizado en el Anticristo. No obstante, y a pesar de
todas las religiones, que en su totalidad afirman lo contrario y | lo 215
intentan fundamentar a su estilo mítico, aquel error fundamental

nunca muere en la Tierra sino que de vez en cuando vuelve a levantar la cabeza hasta que la indignación general le obliga otra vez a ocultarse.

Pero, por muy seguro que sea el sentimiento de una significación moral del mundo y de la vida, resulta tan difícil explicarla e interpretar la contradicción entre ella y el curso del mundo que me pudo quedar reservado a mí exponer el verdadero fundamento de la moralidad —el único auténtico y puro, y por ello eficaz en todo tiempo y lugar—, así como el fin al que conduce; en ello tengo la realidad del proceso moral demasiado a favor como para preocuparme de que esa teoría pueda alguna vez ser sustituida y desbancada por ninguna otra.

Sin embargo, mientras mi ética sigue siendo ignorada por los profesores, en las universidades prevalece el principio moral kantiano; y entre sus diversas formas, la preferida es ahora la de la «dignidad del hombre». La vacuidad de la misma la he expuesto ya en mi tratado *Sobre el fundamento de la moral* § 8, p. 169 [2.ª ed., p. 166]. De ahí que con esto sea suficiente. Si se preguntara en qué se basa esa supuesta dignidad del hombre, la respuesta inmediata sería que en su moralidad. Así que la moralidad se basa en la dignidad y la dignidad en la moralidad. — Pero al margen de eso, me parece que a un ser de voluntad tan pecadora, de espíritu tan limitado y de cuerpo tan vulnerable y débil como el hombre, el concepto de la *dignidad* no se le puede aplicar más que en un sentido irónico:

Quid superbit homo? cujus conceptio culpa,
Nasci poena, labor vita, necesse mori![1]

Por eso quisiera, en oposición a la mencionada forma del principio moral kantiano, establecer la siguiente regla: cada vez que entres en contacto con un hombre, no intentes evaluarlo objetivamente según el valor y la dignidad; es decir, no tomes en consideración la maldad de su voluntad ni la limitación de su entendimiento ni lo absurdo de sus conceptos; porque lo primero podría engendrar odio, y lo segundo, desprecio hacia él: antes bien, ten a la vista únicamente sus sufrimientos, su | necesidad, su miedo, sus dolores; — entonces te sentirás afín a él, simpatizarás con él y, en lugar de odio o desprecio, sentirás por él aquella compasión que es la única

216

1. [«¿De qué se vanagloria el hombre, cuya concepción es culpa, el nacimiento, pena, la vida, trabajo y la muerte, fatalidad?», *Meditaciones de San Bernardo*, c. III: «De la dignidad del alma».]

ἀγάπη[2], a la que invita el Evangelio. Para no tolerar ningún odio ni desprecio hacia él, lo único verdaderamente indicado es, no la búsqueda de su supuesta «dignidad», sino, al contrario, el punto de vista de la compasión.

§ 110

Los *budistas*, como consecuencia de sus más profundas concepciones éticas y metafísicas, no parten de virtudes cardinales sino de vicios cardinales, tras los cuales aparecen después las virtudes cardinales como sus opuestas o sus negaciones. Según la *Historia de los mongoles del Este* de I. J. Schmidt, p. 7, los vicios cardinales de los budistas son: lujuria, pereza, ira y avaricia. Pero es probable que en lugar de la pereza esté el orgullo: en efecto, así se especifica en las *Lettres édifiantes et curieuses, édit*. de 1819, vol. 6, p. 372, donde se añade además la envidia o el odio como quinto vicio. En favor de mi corrección al informe del muy meritorio I. J. Schmidt habla su acuerdo con las doctrinas de los *sufíes*, que están en todo caso bajo el influjo del brahmanismo y el budismo. En efecto, también estos plantean los mismos vicios cardinales y los emparejan con gran acierto, de modo que la lujuria aparece con la avaricia, y la ira, con el orgullo. (Véase la *Antología de la mística oriental* de Tholuck, p. 206.) La lujuria, la ira y la avaricia las encontramos establecidas como vicios cardinales en el *Bhagavad Gita*, (XVI, 21), lo cual atestigua la antigüedad de la doctrina. También en el *Prabodha Chandro Daya*, ese drama filosófico-alegórico tan importante para la filosofía vedanta, aparecen esos tres vicios cardinales como los tres generales del rey Pasión en su guerra contra el rey Razón. Como virtudes cardinales opuestas a aquellos vicios cardinales se establecerían la castidad y la generosidad junto con la dulzura y la humildad. —

|Si con estos profundos conceptos fundamentales de la ética 217
oriental comparamos ahora las famosas y mil veces repetidas virtudes cardinales platónicas: justicia, valentía, templanza y sabiduría, encontramos que estas han sido elegidas sin un claro concepto fundamental que sirva de guía y, por lo tanto, de manera superficial, siendo incluso en parte manifiestamente falsas. Las virtudes han de ser cualidades de la voluntad: pero la sabiduría pertenece ante todo al intelecto. La σωφροσύνη, que en Cicerón se traduce por

2. [Amor puro.]

temperantia y en nuestra lengua por «templanza», es una expresión imprecisa y equívoca con la que se pueden entender muy diversas cosas — como sensatez, sobriedad, no desanimarse: probablemente viene de σῶον ἔχειν τὸ φρονεῖν[3] o, como afirma el escritor Hieracas en Stobeo, *Florilegium*, cap. 5, § 60 (vol. 1, p. 134 Gaisf.): Ταύτην τὴν ἀρετὴν σωφροσύνην ἐκάλεσαν, σωτηρίαν οὖσαν φρονήσεως[4]. La valentía no es una virtud, si bien a veces es una sirviente o un instrumento de ella: pero está igual de dispuesta a servir a la mayor indignidad: en realidad es una cualidad del temperamento. Ya Geulinx (*Ethica, in praefatione*) rechazó las virtudes cardinales platónicas y estableció estas: *diligentia, obedientia, justitia, humilitas*; — claramente malo. Los chinos nombran cinco virtudes cardinales: compasión, justicia, cortesía, ciencia y sinceridad (*Journ. Asiatique*, vol. 9, p. 62). En su libro *China* (London 1841, p. 197) Samuel Kidd las llama *benevolence, righteousness, propriety* (urbanidad), *wisdom and sincerity*, y ofrece un detallado comentario de cada una. — El cristianismo no tiene virtudes cardinales sino virtudes teologales: fe, esperanza y caridad[5].

El punto en el que ante todo divergen las virtudes morales y los vicios de los hombres es aquella oposición del ánimo fundamental hacia los otros, el cual asume el carácter de la envidia o el de la compasión. Pues cada hombre lleva en sí mismo esas dos cualidades diametralmente opuestas, ya que surgen de la inevitable comparación de su propio estado con el de los demás: según actúe sobre su carácter individual el resultado de esa comparación, será una u otra cualidad la que constituya su ánimo fundamental y la fuente de su
218 obrar. | En efecto, la envidia construye un sólido muro entre el tú y el yo; a la compasión le resulta fino y transparente; incluso a veces lo derriba, allá donde la diferencia entre yo y no-yo desaparece.

§ 111

La *valentía* de la que antes hemos hablado o, más exactamente, el *valor* en el que se basa (pues la valentía no es más que el valor en la guerra), merece una investigación ulterior. Los antiguos contaban

3. [Mantener el juicio incólume.]

4. [Se llamó a esa virtud σωφροσύνη porque consistía en conservar la cordura (φρόνησις).]

5. Esta afirmación de Schopenhauer es del todo errónea: el cristianismo añade, efectivamente, las virtudes teologales pero mantiene cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Ya Tomás de Aquino trata de ellas en la *Suma teológica* I-II (*prima secundae*), cuestión 61. [*N. de la T.*]

el valor entre las virtudes y la cobardía entre los vicios: eso no se corresponde con el espíritu cristiano, que está orientado a la benevolencia y la paciencia, y cuya doctrina prohíbe toda hostilidad e incluso la resistencia; por eso ha desaparecido en la época moderna. Sin embargo, hemos de admitir que la cobardía no nos parece muy compatible con un carácter noble, ya simplemente debido a la especial preocupación por la propia persona que se delata en ella. En cambio el valor se puede también reducir a que uno en el momento presente se enfrenta voluntariamente a males que le amenazan para así evitar otros mayores en el futuro, mientras que la cobardía actúa al revés. Aquel primero constituye el carácter de la *paciencia*, que consiste precisamente en la clara conciencia de que existen males mayores que los presentes, y que una impetuosa huida o rechazo de estos podría traer consigo aquellos. En consecuencia, el valor sería una especie de *paciencia*; y dado que precisamente esta es la que nos hace capaces de privaciones y autodominios de todo tipo, también el valor está a través de ella emparentado al menos con la virtud.

Pero quizá el valor admitiera una forma de consideración superior. En efecto, podríamos reducir todo miedo a la muerte a una carencia de aquella metafísica natural, y por eso también meramente sentida, en virtud de la cual el hombre lleva en sí la certeza de que existe en todos y en todo igual que en su propia persona, cuya muerte, por lo tanto, poco le puede afectar. Precisamente de esa certeza nacería, en cambio, el valor heroico que, por consiguiente, (como recordará el lector por mi ética), mana de la misma fuente que las virtudes de la | justicia y la caridad. Esto significa, desde 219
luego, tomar el asunto desde muy arriba: pero de otro modo no se puede explicar por qué la cobardía parece despreciable y el valor personal, en cambio, noble y sublime; porque desde ningún punto de vista inferior se puede ver por qué un individuo finito que es él mismo todo, que es incluso la condición fundamental para la existencia del resto del mundo, no debiera posponer todo lo demás a la conservación de ese yo. De ahí que una explicación inmanente, es decir, puramente empírica, no sea suficiente al no poder basarse en nada más que la utilidad del valor. Puede que ahí haya tenido su origen el hecho de que *Calderón* exprese en una ocasión una opinión escéptica pero digna de atención acerca del valor, y de hecho niegue su realidad; y lo hace, por cierto, en boca de un viejo y sabio ministro frente a su joven rey.

> Que aunque el natural temor
> En todos obra igualmente,

No mostrarle es ser valiente,
Y esto es lo que hace el valor[6].
La hija del aire, P. II. Jorn. 2

Con respecto a las mencionadas diferencias entre la significación del valor en los antiguos y en los modernos, se ha de tener en cuenta que los antiguos entendían por virtud, *virtus*, ἀρετή, toda excelencia, toda cualidad loable en sí misma, fuera moral, intelectual o incluso meramente corporal. Pero después de que el cristianismo hubiera demostrado que la tendencia fundamental de la vida es moral, bajo el concepto de la virtud se incluyeron únicamente los méritos morales. No obstante, el anterior uso lingüístico se encuentra en los latinistas más antiguos y también en el italiano, en el que da además testimonio de ello el conocido significado de la palabra *virtuoso*. — Se debería llamar la atención expresamente a los estudiantes acerca de esa amplia extensión del concepto de la virtud en los antiguos, ya que en otro caso es fácil que se genere en ellos una
220 oculta perplejidad. Con ese fin | recomiendo en especial dos pasajes conservados por *Stobeo*: uno, que se remonta supuestamente al pitagórico *Metopos*, se halla en el primer título de su *Florilegio*, 64 (vol. 1, ed. Gaisf), donde se califica de ἀρετή la aptitud de cada miembro de nuestro cuerpo; el otro se encuentra en sus *Églogas éticas*, l. II, cap. 7 (p. 272, ed. Heeren). Ahí se dice directamente: σκυτοτόμου ἀρετὴν λέγεσθαι καθ' ἣν ἀποτελεῖν ἄριοτσν ὑπόδημα δύναται[7] (*sutoris virtus dicitur secundum quam probum calceum novit parare*). Así se explica también por qué en la ética de los antiguos se habla de virtudes y vicios que en la nuestra no encuentran lugar.

§ 112

Así como se puede poner en duda el puesto de la valentía entre las virtudes, se puede hacer lo propio con el de la avaricia entre los vicios. Pero no se la debe confundir con la codicia, que es lo que ante todo expresa la palabra latina *avaritia*. Por eso quiero poner de manifiesto y repasar el *pro et contra* sobre la avaricia, tras lo cual el juicio último queda a criterio de cada uno.

6. En español en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

7. [Se llama virtud de un zapatero a aquello por lo que es capaz de hacer un buen zapato.]

A.— El vicio no es la *avaricia* sino su contrario, el *derroche*. Este nace de una animal limitación al presente frente a la cual el futuro, consistente aún en meros pensamientos, no puede lograr poder alguno; además se basa en la ilusión de un valor positivo y real de los placeres sensibles. En consecuencia, la carencia y la miseria futuras son el precio que el derrochador paga por esos placeres vacíos, efímeros y con frecuencia meramente imaginados, o por deleitar su huera y descerebrada vanidad con las reverencias de sus parásitos, que se ríen calladamente de él, y con la admiración del pueblo y la envidia de su esplendor. Por esa razón debemos huir de él como de un apestado y, una vez hayamos descubierto su vicio, romper con él a tiempo; ello, para que cuando más tarde surjan las consecuencias, no tengamos que ayudarle a soportarlas o desempeñar el papel de los amigos de Timón de Atenas[8]. — Igualmente, no es de esperar que quien despilfarra su patrimonio con ligereza dejará intacto el ajeno si acaso cae en sus manos; | sino que *sui profusus, alieni appetens*[9], ha resumido con gran acierto Salustio (*Catil*. c. 5). De ahí que el derroche no conduzca solamente a la pobreza sino, a través de esta, al crimen: los criminales de las clases pudientes han llegado a serlo casi todos como consecuencia del derroche. Con razón dice el *Corán* (sura 17, v. 29): «Los derrochadores son hermanos de Satán». (Véase Sadi, [*Gullistan*] traducido por Graf, p. 254.) — En cambio, la avaricia tiene por consecuencia la abundancia: ¿y cuándo no ha sido esta deseada? Mas ha de ser un buen vicio aquel que tiene buenas consecuencias. En efecto, la avaricia parte del correcto principio de que todos los placeres actúan de forma meramente negativa y, por lo tanto, una felicidad construida sobre ellos es una quimera; y que, en cambio, los dolores son positivos y muy reales. Por eso renuncia a aquellos para preservarse tanto mejor de estos: y así el *sustine et abstine*[10] se convierte en su máxima. Y dado que además ella sabe cuán inagotables son las posibilidades de la desgracia e innumerables los caminos del peligro, hace acopio de medios en su contra para, en la medida de lo posible, rodearse de un triple muro. ¿Quién puede entonces decir dónde empieza a ser excesiva la prevención de las desgracias? Únicamente aquel que supo

221

8. Obra de Shakespeare centrada en un rico altruista del que todos se aprovechan y que, tras quedar arruinado y abandonado de todos, desemboca en la misantropía. [*N. de la T.*]

9. [«Quien despilfarra lo suyo apetece lo ajeno», *La conjuración de Catilina*, c. 5. En el original: *alieni adpetens, sui profusus*.]

10. [«Soportar y renunciar», Epicteto en *Gellius* XVII, 19, 6.]

dónde alcanza su fin la perfidia del destino. E incluso aunque la prevención fuera excesiva, ese error perjudicaría a lo sumo al avaro mismo, no a los demás. Si nunca llega a necesitar las riquezas de que dispone, estas redundarán alguna vez en beneficio de otros a los que la naturaleza les ha otorgado menos prevención. El hecho de que hasta entonces saque el dinero de la circulación no conlleva ningún perjuicio: pues el dinero no es un artículo de consumo; es un mero representante de los bienes reales y útiles, pero no uno de ellos. Los ducados son en el fondo simples fichas: no tienen valor ellos mismos sino lo que representan: mas eso último no puede sacarlo de la circulación. Además, al retener el dinero incrementa otro tanto el valor del restante dinero en circulación. — Aun cuando, como se suele decir, algunos avaros terminen amando el dinero inmediatamente y por sí mismo, también es igual de cierto que algunos derrochadores aman el gasto y el despilfarro por sí
222 mismos. — Pero la amistad o | el parentesco con el avaro no solo es inocuo sino provechoso, ya que puede reportar grandes ventajas. Pues en todo caso tras su muerte sus afines cosecharán los frutos de su autodominio: y todavía en vida se puede esperar algo de él en casos de gran necesidad, como mínimo más que del explotado despilfarrador, él mismo endeudado y carente de recursos. *Mas dà el duro, que el desnudo*, dice un refrán español[11]. En conformidad con todo ello, la avaricia no es un vicio.

B.— ¡Es la quintaesencia del vicio! — Si los placeres físicos desvían al hombre del camino recto, la culpa la tiene su naturaleza sensible, la parte animal en él. Es arrastrado por el estímulo y actúa dominado por la impresión del presente, sin reflexión. — En cambio, cuando debido a la debilidad corporal o a la edad ha llegado al punto en que finalmente le abandona el vicio que él nunca pudo abandonar, al extinguirse su capacidad para los placeres sensibles, entonces, si se inclina a la avaricia, la avidez espiritual sobrevive a la carnal. El dinero, que en cuanto representante de todos los bienes del mundo es el *abstractum* de los mismos, se convierte ahora en el seco tronco al que se prenden, en forma de egoísmo *in abstracto*, sus deseos extinguidos. Estos se regeneran entonces en el amor al dios Dinero. De los efímeros deseos sensibles ha nacido una avidez de dinero reflexiva y calculada que, como su objeto, es de naturaleza simbólica y, al igual que él, indestructible. Es el persistente amor a los placeres del mundo que, por así decirlo, se sobrevive a

11. En castellano antiguo en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

sí mismo, la completa ausencia de conversión, la sensualidad sublimada y espiritualizada, el foco abstracto en el que confluyen todos los apetitos y que es a ellos lo que el concepto general a la cosa individual: conforme a esto, la avaricia es el vicio de la vejez como el derroche es el de la juventud.

§ 113

La *disputatio in utramque partem*[12] que acabamos de escuchar es apropiada para llevarnos a la moral aristotélica del justo medio. Favorable a esta es asimismo la siguiente consideración.

|Toda perfección humana está ligada a un defecto en el que amenaza transformarse; pero también, al contrario, cada defecto se vincula a una perfección. Por eso el error en el que caemos con respecto a un hombre se debe con frecuencia a que nada más conocerlo confundimos sus defectos con las perfecciones ligadas a ellos, o a la inversa: entonces el precavido nos parece cobarde, y el ahorrativo, avaro; o bien el derrochador nos parece liberal; el zafio, directo y sincero; el impertinente, de noble confianza en sí mismo, etc. 223

§ 114

Quien vive en medio de los hombres se siente una y otra vez tentado a suponer que la maldad moral y la incapacidad intelectual están estrechamente unidas, ya que brotan directamente de una misma raíz. Pero ya en el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 19, número 8, he demostrado en detalle que no es así. Aquella apariencia, debida simplemente a que ambas se encuentran juntas a menudo, se puede explicar en su totalidad por la frecuente ocurrencia de las dos, a consecuencia de la cual las encontramos fácilmente teniendo que vivir bajo el mismo techo. Mas no se puede negar que se cuelan una en otra para provecho mutuo, con lo que se produce ese fenómeno tan desagradable que demasiados hombres ofrecen, y el mundo va como va. En efecto, la insensatez favorece que se hagan claramente visibles la falsedad, la infamia y la maldad, mientras que la prudencia sabe encubrirlas mejor. Y, por otro lado, ¡con qué frecuencia la perversidad de su corazón impide al hombre comprender verdades para las que su entendimiento sería perfectamente capaz!

12. «Disputa a favor y en contra»: técnica característica de la retórica de Cicerón que tuvo un lugar central en los debates de la universidad medieval. [*N. de la T.*]

No obstante, que nadie se vanaglorie. Así como cada cual, aun el mayor genio, es claramente obtuso en alguna esfera del conocimiento y con ello manifiesta su parentesco con el esencialmente trastocado y absurdo género humano, del mismo modo, también desde el punto de vista moral cada uno lleva en sí mismo algo absolutamente malo; y hasta el mejor y más noble carácter nos sorprenderá a veces con rasgos aislados de maldad, como para reconocer
224 su afinidad con el género humano, en el que | se da todo grado de indignidad y hasta de crueldad. Pues es precisamente en virtud de esa maldad en él, de ese principio malvado, por lo que ha tenido que ser un hombre. Y por la misma razón el mundo en general es lo que mi fiel espejo de él ha mostrado.

Con todo, la diferencia entre los hombres sigue siendo inmensa, y alguno se horrorizaría si viera al otro tal como es. — ¡Ay del Asmodeo[13] de la moralidad, que a su protegido le hizo transparentes, no solo tejados y muros, sino el velo universalmente extendido del disimulo, la falsedad, la hipocresía, la mueca, la mentira y el engaño, y le hizo ver qué poca honradez se puede encontrar en el mundo y con cuánta frecuencia, aun donde menos se sospecha, detrás de todas las obras externamente virtuosas, oculta y en el más íntimo escondrijo, se sienta al timón la falta de rectitud! — De ahí que los amigos de cuatro patas sean mejores para tantos hombres: pues, en efecto, ¿dónde nos repondríamos del disimulo, la falsedad y el encubrimiento infinitos de los hombres si no existieran los perros, cuyo rostro franco podemos mirar sin desconfianza? — Sin embargo, nuestro mundo civilizado no es más que una gran mascarada. ¡Encontramos en él caballeros, frailes, soldados, doctores, abogados, curas, filósofos y no sé qué más! Pero no son lo que representan: son simples máscaras bajo las que de ordinario se esconden especuladores (*moneymakers*). Pero también alguno se pone la máscara del derecho, que ha tomado prestada del abogado, simplemente para poder atacar con habilidad a otro: a su vez, y con el mismo fin, otro ha elegido la máscara del bien común y el patriotismo; un tercero, la de la religión, la pureza de la fe. Con propósitos de todas clases se han puesto ya algunos la máscara de la filosofía, como también la de la filantropía, etc. Las mujeres gozan de menor elección: la mayoría se sirven de la máscara de la decencia, el pudor, la vida de familia y la discreción. Luego existen también máscaras generales

13. En el Libro de Tobías del Antiguo Testamento, demonio que se enamora de Sara y mata sucesivamente a los siete maridos de esta en la noche de bodas. Aparece también en el Talmud y en tratados de demonología. [*N. de la T.*]

sin un carácter especial, algo así como los dominós, que por eso se encuentran en todas partes: a ellas pertenecen la estricta rectitud, la cortesía, la sincera participación y la sonriente amistad. Como se ha dicho, en la mayoría de los casos | bajo todas esas máscaras se 225
esconden industriales, negociantes y especuladores. La única clase honrada a ese respecto la forman los comerciantes, ya que son los únicos que se las dan de lo que son: así que andan sin máscara; y por eso son de clase inferior. — Es muy importante que a uno se le enseñe ya pronto, en la juventud, que se encuentra en una mascarada. Pues de lo contrario no podrá comprender ni asumir algunas cosas, sino que se quedará totalmente perplejo ante ellas y a lo sumo se convertirá en aquel *cui ex meliori luto dedit praecordia Titan*[14]: de esa clase son el favor que encuentra la infamia y el descuido que sufre el mérito, aun el mayor y más infrecuente, por parte de las gentes de su especialidad; el odio a la verdad y a las grandes capacidades, la ignorancia de los eruditos en su materia, y el hecho de que casi siempre se rechace la mercancía auténtica y se busque la meramente aparente. Así pues, hay que enseñar ya al joven que en esa mascarada las manzanas son de cera, las flores, de seda, los pescados, de cartón, y todo, todo, baratijas y bromas; y que de aquellos dos que ve allí comerciar con tanta seriedad, el uno da falsa mercancía y el otro la paga con fichas.

Pero se pueden hacer consideraciones más serias y exponer cosas peores. El hombre es en el fondo un animal salvaje, espantoso. Lo conocemos únicamente en el estado de doma y represión que se llama civilización: de ahí que nos horroricen las ocasionales erupciones de su naturaleza: pero cuando alguna vez caen el candado y la cadena del orden legal y aparece la anarquía, entonces se muestra lo que es. — Al que a falta de tal ocasión quiera tener una ilustración al respecto, cientos de informes antiguos y modernos pueden convencerle de que, en crueldad e inflexibilidad, el hombre no es inferior al tigre y la hiena. Un importante ejemplo de la actualidad se lo ofrece la respuesta que en el año 1840 recibió la Asociación Británica contra la Esclavitud a su pregunta por el trato a los esclavos en los estados esclavistas de Norteamérica, y que fue remitida por la Asociación Norteamericana contra la Esclavitud: *Slavery and the internal Slavetrade in the United States of North-|America: being* 226
replies to questions transmitted by the British Antislavery-society to the American Antislavery society. Lond. 1841. 280 p. gr. 8. *price* 4

14. [«...a quien Titán le dio un corazón de mejor barro», Juvenal, *Sátiras*, 14, 34.]

sh. in cloth. Este libro constituye una de las más duras actas de acusación contra la humanidad. Nadie lo soltará sin espanto y pocos sin lágrimas. Pues lo que su lector pudiera alguna vez haber oído, imaginado o soñado acerca del desdichado estado de los esclavos y la dureza y crueldad humanas en general, le parecerá nimio cuando lea la forma en que aquellos demonios con forma humana, aquellos canallas beatos que van a la iglesia y observan estrictamente el *sabbath*, y en particular también los clérigos anglicanos entre ellos, tratan a sus inocentes hermanos negros, a los que la injusticia y la violencia han hecho caer en sus garras demoníacas. Ese libro, compuesto de informes áridos pero auténticos y documentados, indigna todo sentimiento humano a tal grado que con él en la mano se podría predicar una cruzada para someter y castigar a los estados de Norteamérica que mantienen esclavos. Pues son una lacra de toda la humanidad. Otro ejemplo del presente, puesto que a algunos el pasado no les parece ya válido, se contiene en los *Viajes de Tschudi al Perú*, de 1846, en la descripción del trato a los soldados peruanos por parte de sus oficiales[15]. Pero no necesitamos buscar los ejemplos en el Nuevo Mundo, ese reverso del planeta. En el año 1848 se ha sabido que en Inglaterra, no *una*, sino cien veces en un corto intervalo de tiempo, un cónyuge ha envenenado a otro, o los dos juntos, a sus hijos uno tras otro; o bien les han torturado lentamente hasta la muerte a base de hambre y malos cuidados, simplemente para recibir de las sociedades de sepelio (*burial-clubs*) los gastos de entierro asegurados en caso de muerte; con ese fin han apuntado al niño hasta en veinte de tales sociedades. Véase al respecto el *Times*
227 del 20, 22 y 23 de septiembre de 1848, diario | este que, solamente por esa razón, insiste en la supresión de las sociedades de sepelio. La misma acusación la repite con la máxima energía el 12 de diciembre de 1853.

Desde luego, los informes de esa clase pertenecen a las páginas más negras de las actas criminales del género humano. Pero su fuente y la de todas las cosas semejantes es la esencia interior e innata del hombre, ese Dios κατ' ἐξοχήν[16] de los panteístas. En cada uno anida ante todo un egoísmo colosal que salta con gran facilidad por encima de los límites del derecho, tal y como nos enseña la vida

15. Un ejemplo de época más reciente lo encontramos en *Mac Leod, travels in Eastern Africa* (*In two Vol's, London, 1860*), donde se informa de la crueldad inaudita, fríamente calculada y verdaderamente diabólica con que los portugueses tratan a sus esclavos en Mozambique.

16. [Por antonomasia.]

diaria a pequeña escala y la historia, en cada página, a gran escala. ¿Pues no se encuentra ya en la reconocida necesidad del equilibrio europeo, tan temerosamente vigilado, el reconocimiento de que el hombre es un animal de rapiña que en cuanto atisba alguien más débil a su lado arremete indefectiblemente contra él? ¿Y no obtenemos a diario la confirmación de eso a pequeña escala? — Pero al ilimitado egoísmo de nuestra naturaleza se asocia además un acopio, existente en mayor o menor medida en cada corazón humano, de odio, ira, envidia, saña y maldad, acumulados como el veneno en la vejiga del diente de la serpiente y esperando solamente la oportunidad de desahogarse para matar y devastar como un demonio desenfrenado. Si no se le presenta mayor ocasión para ello, utilizará al final la más insignificante agrandándola en su fantasía,

> *Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae*[17].
> *Juv. Sat.* XIII, v. 183

y la llevará hasta donde pueda y se le permita. Eso lo vemos en la vida diaria, donde tales erupciones se conocen con el nombre de «echar la bilis sobre algo». También se habrá observado que, cuando no encuentran resistencia, luego el sujeto se encuentra mucho mejor. Ya Aristóteles dice que la ira no carece de placer: τὸ ὀργίζεσθαι ἡδύ[18] (*Reth.* I, 11; II, 2), y además cita un pasaje de Homero que califica la ira de dulce como la miel. Mas no solo a la ira sino también al odio, que es a ella lo que la enfermedad crónica a la aguda, nos entregamos *con amore*:

> |*Now hatred is by far the longest pleasure:* 228
> *Men love in haste, but they detest at leisure.*
> Byron, *Don Juan*, c. 13, 6

> (El odio es ciertamente el mayor placer:
> Amamos de forma efímera pero odiamos largo tiempo.)

Gobineau (*Des races humaines*) ha llamado al hombre *l'animal méchant par excellence*[19], cosa que la gente toma a mal porque se siente aludida: pero él tiene razón, pues el hombre es el único animal

17. [«Cualquier ocasión, por pequeña que sea, basta para la ira», Juvenal, *Sátiras* XIII, 183.]
18. [«La ira es agradable», *Retórica* I, 11, p.1370b.]
19. [«El animal malvado por excelencia», *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, l. 6, c. 3.]

que causa dolor a otros sin un fin ulterior más que ese. Los demás animales nunca lo hacen más que para satisfacer su hambre o en la ira de la contienda. Se dice que el tigre mata más de lo que devora; pero él extermina todo con la sola intención de devorarlo, si bien, como dice la expresión francesa, *ses yeux sont plus grands que son estomac*[20]. Ningún animal atormenta jamás por el simple atormentar; pero el hombre sí lo hace, y eso constituye el carácter *demoníaco*, que es peor que el meramente animal. Ya se ha hablado del asunto a gran escala: pero también en lo pequeño se hace visible, y cada cual tiene oportunidad de observarlo a diario. Por ejemplo, cuando dos jóvenes perros juegan entre ellos tan amistosos y afables, y se acerca un niño de tres o cuatro años; es casi seguro que enseguida empezará a azotarlos con una fusta o un palo, mostrando así que es ya ahora *l'animal méchant par excellence*. E incluso las frecuentes bromas sin finalidad y las travesuras nacen de esa fuente. Por ejemplo, si uno ha manifestado su desagrado por alguna molestia o cualquier otra contrariedad, no faltará gente que la cause precisamente por eso: ¡*l'animal méchant par excellence*! Esto es tan cierto que debemos guardarnos de expresar nuestro disgusto por pequeños inconvenientes; e incluso también, a la inversa, nuestro agrado por alguna pequeñez. Pues en el último caso ellos harán como aquel guardia de prisión que, al descubrir que su prisionero había realizado la fatigosa tarea de domesticar una araña y tenía su alegría en ella, la aplastó con el pie: ¡*l'animal méchant par excellence*! De ahí que todos los animales
229 teman instintivamente la vista y aun la huella del | hombre — del *animal méchant par excellence*. Tampoco aquí engaña el instinto: pues solo el hombre caza el venado que ni le sirve ni le perjudica. De la maldad humana a gran escala se ha hablado ya en las páginas 178 s. [pp. 225 s. de esta edición].

Así pues, en el corazón de cada cual se encuentra realmente un animal salvaje que solo espera la ocasión para ponerse rabioso y desenfrenado, queriendo hacer daño a los demás y, cuando le cierran el camino, destruirlos: de ahí justamente nace todo el placer en la guerra y la contienda; y eso es lo que el conocimiento, su guardián añadido, está siempre ocupado en refrenar y mantener dentro de ciertos límites. Siempre se lo puede llamar la maldad radical, lo cual servirá al menos a aquellos en los que una palabra sustituye a una explicación. Yo, en cambio, digo: es la voluntad de vivir que, cada vez más enfurecida por el continuo sufrimiento de la existen-

20. [Sus ojos son más grandes que su estómago.]

cia, intenta aliviar su propio tormento causando el ajeno. Mas por esa vía se transforma paulatinamente en una verdadera maldad y crueldad. También se podría añadir la observación de que, así como según Kant la materia solo existe por medio del antagonismo de la fuerza de expansión y la de contracción, la sociedad humana no existe más que por el del odio o la ira, y el miedo. Pues cualquiera podría convertir en alguna ocasión la hostilidad de nuestra naturaleza en asesinato, si no se le añadiera una conveniente dosis de miedo para limitarla; y a su vez, este por sí solo lo convertiría en objeto de burla o juego de cualquier muchacho si la ira no estuviera dispuesta en él y manteniendo la guardia.

Mas el peor rasgo en la naturaleza humana sigue siendo el sadismo [*Schadenfreude*], que se halla estrechamente emparentado con la crueldad y en realidad solo se distingue de ella como la teoría de la praxis; en general aparece allá donde debería encontrar su lugar la compasión que, como su opuesta, constituye la verdadera fuente de toda justicia y caridad auténticas. Opuesta en otro sentido a la compasión es la *envidia*, en tanto que es suscitada por el motivo contrario: su oposición a la compasión se basa, pues, ante todo en el motivo, y únicamente como consecuencia de él se muestra también en la sensación misma. Precisamente por eso | la envidia, aunque 230
reprobable, es disculpable y absolutamente humana, mientras que el sadismo es diabólico y su escarnio es la risa del infierno. Aparece, como se ha dicho, justo allá donde debería aparecer la compasión; la envidia, en cambio, únicamente allá donde no existe ningún motivo para esta sino más bien para su contrario; y precisamente como tal contraria surge en el pecho del hombre, por lo que en esa medida es un sentimiento humano: de hecho, temo que nadie se encuentre totalmente libre de ella. Pues es natural y hasta inevitable que el hombre, al ver el placer y la posesión ajenos, sienta con amargura la carencia propia: mas eso no debería despertar el odio hacia el afortunado: sin embargo, precisamente en eso consiste la verdadera envidia. Pero menos aún debería suscitarse cuando el motivo no son los dones de la fortuna, del azar o del favor ajeno sino los de la naturaleza; porque todo lo innato se basa en una razón metafísica, tiene una legitimidad de tipo superior y es, por así decirlo, por la gracia de Dios. Mas, por desgracia, la envidia actúa a la inversa: es máximamente irreconciliable con los méritos personales[21]; de ahí que

21. La expresión más categórica y fuerte del asunto que jamás he encontrado la ha ofrecido hace poco un artículo del *Times*. Vale la pena reproducirlo aquí: *There is no vice, of which a man can be guilty, no meanness, no shabbiness, no un-*

el entendimiento y el genio tengan que mendigar perdón al mundo siempre que no estén en situación de poder despreciarlo con orgullo
231 y osadía. En efecto, si | la envidia se ha excitado simplemente por la riqueza, el rango o el poder, a menudo será amortiguada por el egoísmo, ya que este alcanza a ver que en un caso dado se puede esperar del envidiado ayuda, placer, apoyo, protección, promoción, etc.; o que al menos, al tratar con él, podrá uno mismo disfrutar de honores, alumbrado por el reflejo de su distinción: y también queda aquí la esperanza de lograr alguna vez todos aquellos bienes. En cambio, para la envidia dirigida a los dones naturales y los méritos personales, como la belleza en las mujeres y el ingenio en los hombres, no existe consuelo de una clase ni esperanza de la otra; de modo que no le queda más que odiar amarga e irreconciliablemente a quien posee tales ventajas. De ahí que su único deseo sea vengarse de su objeto. Pero aquí se encuentra en la desafortunada situación de que todos sus golpes resultan impotentes tan pronto como se pone de manifiesto que han partido de ella. Por eso se oculta con tanto cuidado como las secretas horas de lujuria, y se convierte en una inagotable inventora de ardides, intrigas y tretas para esconderse y enmascararse, a fin de herir a su objeto sin ser visto. Así, por ejemplo, ignorará con el gesto más imparcial los méritos que consumen su corazón, no los verá ni los conocerá, no los habrá notado nunca ni habrá oído de ellos, y así será una maestra

kindness, which excites so much indignation among his contemporaries, friends and neighbours, as his success. This is the one unpardonable crime, which reason cannot defend, nor humility mitigate. [No hay ningún vicio del que un hombre pueda ser culpable, ninguna mezquindad, falta de aseo o de amabilidad que excite tanta indignación entre sus contemporáneos, amigos y vecinos, como su éxito. Ese es el crimen imperdonable que la razón no puede defender ni la humildad mitigar.]

When heaven with such parts has blest him,
Have I not reason to detest him?
(Si el cielo le ha obsequiado con tales dones,
¿No tengo razón para odiarle?)

is a genuine and natural expression of the vulgar human mind. The man who writes as we cannot write, who speaks as we cannot speak, labours as we cannot labour, thrives as we cannot thrive, has accumulated on his own person all the offences of which man can be guilty. Down with him! why cumbereth he the ground? [... es una genuina y natural expresión de la vulgar mente humana. El hombre que escribe como nosotros no somos capaces de escribir, que habla como nosotros no podemos hablar, que trabaja como nosotros no podemos trabajar, que prospera como nosotros no podemos, ha acumulado sobre su propia persona todas las ofensas de las que se puede ser culpable. ¡Abajo con él! ¿Por qué ha de gravar la tierra?]

Times, October 9, 1858.

del disimulo. A aquel cuyas brillantes cualidades corroen su corazón, aparentará con gran finura que lo ha pasado por alto como irrelevante, que no se ha percatado de él y, en ocasiones, que lo ha olvidado por completo. Pero ante todo, con ocultas maquinaciones se esforzará en privar a aquellos méritos de cualquier ocasión de mostrarse y hacerse conocer. Luego, desde la oscuridad lanzará sobre ellos censura, escarnio, mofa y calumnia, igual que el sapo lanza su veneno desde la madriguera. En no menor medida elogiará con entusiasmo a hombres insignificantes, o también las producciones mediocres e incluso malas del mismo género. En suma, se convertirá en un Proteo de la estratagema para poder herir sin mostrarse. ¿Pero de qué sirve? El ojo ejercitado la conoce. La delatan ya el miedo y la huida de su objeto, que por eso mismo se encuentra más solo cuanto más brillante es: | de ahí que las muchachas bellas no 232
tengan amigas; la delata su odio sin motivo alguno, que a la menor ocasión, a menudo simplemente imaginada, explota con la mayor violencia. Por lo demás, lo extensa que es su familia se conoce en el general elogio de la modestia, esa astuta virtud inventada en favor de la burda vulgaridad, que no obstante, y justamente a través de la necesidad que en ella se revela de ser indulgente con la miseria, la pone directamente de manifiesto. — Desde luego, nada puede haber más lisonjero a nuestro sentimiento de dignidad personal y nuestro orgullo que ver la envidia aguardando en su escondite y haciendo sus maquinaciones; sin embargo, no olvidemos nunca que donde hay envidia el odio la acompaña, y guardémonos de permitir que del envidioso resulte un falso amigo. Por eso su descubrimiento es de importancia para nuestra seguridad. Y de ahí que debamos estudiarla para descubrir sus secretos; porque la envidia, que en todas partes se puede encontrar, se introduce siempre *incognito*, o bien acecha en el oscuro agujero como el sapo venenoso. Pero no merece indulgencia ni compasión, sino que la regla de conducta ha de ser:

Con la envidia no transigirás nunca:
Puedes escarnecerla confiado.
Tu fortuna, tu fama, es para ella un sufrimiento:
Por eso puedes regocijarte en su tormento.

Si, como aquí ha ocurrido, hemos tenido a la vista la *maldad* humana y nos horrorizamos de ella, entonces hemos de lanzar la mirada a la *miseria* de la existencia humana; y a su vez, si nos asustamos de esta, a aquella: entonces descubriremos que ambas se man-

tienen en equilibrio y nos haremos conscientes de la justicia eterna al observar que el mundo mismo es el Juicio Final y empezar a entender por qué todo lo que vive ha de expiar su existencia, primero en vida y luego en la muerte. Así coinciden el *malum poenae* y el *malum culpae*[22]. Desde este punto de vista se pierde también la indignación por la *incapacidad* intelectual de la mayoría, que con tanta frecuencia nos repugna. Así pues, *miseria humana, nequitia humana* y *stultitia humana*[23] se corresponden entre sí a la perfec-
233 ción en este *sansara* de los budistas y | son de la misma magnitud. Pero si alguna vez, por un motivo particular, tenemos una de ellas a la vista y la examinamos en especial, nos parece que supera en magnitud a las otras dos: sin embargo, eso es un engaño y una mera consecuencia de su colosal amplitud.

Esto es el *sansara* y cualquier cosa en él lo pone de manifiesto; pero más que nada, el mundo humano, en el que desde el punto de vista moral prevalecen en una terrible medida la maldad y la vileza, y desde el intelectual, la incapacidad y la estupidez. No obstante, en él aparecen, de forma muy esporádica, pero sorprendiéndonos una y otra vez, fenómenos de honradez, de bondad y hasta de magnanimidad, como también de gran entendimiento, de espíritu pensante e incluso de genialidad. Nunca se acaban del todo: relucen como brillantes puntos aislados entre la gran masa oscura. Hemos de tomarlos como garantía de que en ese *sansara* se esconde un principio bueno y salvífico que puede manifestarse llegando a colmar y liberar a todos.

§ 115

Los lectores de mi ética saben que en ella el fundamento de la moral se basa en último término en aquella verdad que en los Vedas y el vedanta encuentra su expresión en la fórmula mística *tat twam asi* (este eres tú), que se pronuncia señalando a cada ser vivo, sea hombre o animal, y se denomina así la *mahavakya*, la gran palabra.

De hecho, se pueden considerar las acciones realizadas conforme a ella, por ejemplo, las de la beneficencia, como el comienzo de la mística. Toda buena acción dispensada con intención pura manifiesta que quien la ejerce, en contradicción directa con el mundo del fenómeno en el que el individuo ajeno se halla totalmente

22. Literalmente, «mal de la pena» y «mal de la culpa», referentes al sufrimiento y el mal moral, y en alemán correspondientes a la dualidad de *Übel* y *Böse*. [*N. de la T.*]

23. [Miseria humana, maldad humana, estupidez humana.]

separado de él, se conoce a sí mismo como idéntico a él. Por consiguiente, toda buena acción totalmente desinteresada es una acción misteriosa, un misterio: de ahí que para dar cuenta de ellas se haya tenido que recurrir a ficciones de todas clases. Cuando *Kant* privó al teísmo de todos los demás apoyos, le dejó únicamente el de | ser 234
el que proporciona la mejor explicación e interpretación de aquellas y de todas las demás acciones misteriosas semejantes a ellas. Por lo tanto, lo dejó subsistir como un supuesto teóricamente indemostrable pero válido a efectos prácticos. Mas yo dudo de que ahí haya ido totalmente en serio. Pues apoyar la moral en el teísmo significa reducirlo al egoísmo, si bien los ingleses, así como las clases sociales inferiores entre nosotros, no alcanzan a ver la posibilidad de otra fundamentación.

El aludido reconocimiento de la verdadera esencia propia en un individuo ajeno que se nos presenta objetivamente, se pone de relieve con especial belleza y claridad en los casos en que un hombre que está ya sin remedio en brazos de la muerte piensa aún con inquieta preocupación y activo celo en el bienestar y la salvación de otros. De este tipo es la conocida historia de una criada que una noche fue mordida en el patio por un perro rabioso y, dándose por perdida sin remedio, agarró al perro, lo arrastró a la cuadra y la cerró con llave para que ningún otro fuera víctima de él. También aquel suceso en Nápoles que ha inmortalizado *Tischbein* en una de sus acuarelas: el hijo lleva a su anciano padre a hombros, huyendo de la lava que se precipita rápidamente hacia el mar: pero cuando una estrecha línea de tierra separa los dos elementos destructivos, el padre dice al hijo que lo suelte y se salve corriendo, ya que de lo contrario ambos están perdidos. El hijo obedece y al separarse lanza una mirada de despedida a su padre. Eso es lo que representa la pintura. También es de ese tipo el hecho histórico que presenta con su mano maestra Walter Scott en *El corazón de Mid-Lothian*, capítulo 2, sobre dos delincuentes condenados a muerte, uno de los cuales, que por su descuido había causado el encarcelamiento del otro, estando en la iglesia, después del sermón de las postrimerías, lo libera felizmente sujetando con fuerza a los guardianes sin hacer intento alguno en su propio favor. También se puede contar aquí, aunque pueda resultar escandaloso al lector occidental, la escena representada en un grabado de cobre que se repite con frecuencia y en el que el soldado, que está ya hincado de rodillas para ser fusilado, | ahuyenta insistentemente con la capa a su perro, que quiere ir 235
con él. — En todos los casos de esta clase vemos que un individuo que se enfrenta con plena certeza a su inmediata aniquilación per-

sonal deja de pensar en su propia conservación para dirigir todo su cuidado y esfuerzo a la de otro. ¿Cómo podría expresarse con mayor claridad la conciencia de que esa aniquilación lo es solamente de un fenómeno y, por lo tanto, es ella misma fenómeno, mientras que el verdadero ser del que perece queda intacto ante ella, continúa en el otro, en el cual él se reconoce claramente, tal y como delata su acción? Pues si no fuera así y tuviéramos ante nosotros un ser al borde de la aniquilación real, ¿cómo podría demostrar un interés tan íntimo en el bienestar y la conservación de otro, con el máximo empeño de sus últimas fuerzas? —

Hay de hecho dos formas opuestas de ser consciente de la propia existencia: una, en la intuición empírica, tal y como se presenta desde fuera, como algo ínfimo dentro de un mundo ilimitado en el tiempo y el espacio; como uno entre los miles de millones de seres humanos que andan sobre esta esfera terrestre durante muy poco tiempo, renovándose cada treinta años; — pero luego, la que se da cuando uno se sumerge en su propio interior y se hace consciente de que es todo en todo y propiamente es el único ser real que, por añadidura, se ve en los demás, que le son dados desde fuera, como en un espejo. Que la primera forma de conocimiento comprende únicamente el fenómeno mediado por el *principium individuationis*, mientras que la otra es un descubrimiento inmediato del propio yo como la cosa en sí, es una teoría en la que tengo a mi favor, en la primera parte, a Kant, y en ambas, a los Vedas. Desde luego, la objeción sencilla contra la última forma de conocimiento es que supone que el mismo ser puede estar presente a la vez en distintos lugares y, sin embargo, en su totalidad en cada uno. Aunque desde el punto de vista empírico eso representa la más palpable imposibilidad y hasta un absurdo, sigue siendo plenamente verdadero de la cosa en sí; porque aquella imposibilidad y absurdidad se basan solo en las formas del fenómeno, que constituyen el *principium individuatio-*
236 *nis*. | Pues la cosa en sí, la voluntad de vivir, está presente completa e indivisa en cada ser, hasta el más insignificante, tan plenamente como en todos los que alguna vez fueron, son y serán, tomados en conjunto. A eso precisamente se debe el que todo ser, aun el más nimio, se diga: *dum ego salvus sim, pereat mundus*[24]. Y, en verdad, aunque sucumbieran todos los demás seres, en ese ser único que quedase seguiría existiendo ileso y sin merma todo el ser en sí del mundo y se reiría de aquella desaparición como de una bufonada.

24. [Mientras yo me salve, que perezca el mundo.]

Esto es, desde luego, una deducción *per impossibile*, a la que con el mismo derecho se puede oponer que si algún ser, aun el más insignificante, fuera totalmente aniquilado, en él y con él sucumbiría todo el mundo. En este sentido dice el místico Ángel Silesio:

> Yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante:
> Si yo soy aniquilado, Él ha de perecer necesariamente[25].

Pero para poder atisbar en alguna medida también desde el punto de vista empírico esa verdad, o al menos la posibilidad de que nuestro propio yo pueda existir en otros seres cuya conciencia está separada y es distinta de la nuestra, podemos recordar a los sonámbulos magnéticos, cuyo yo idéntico, una vez despiertos, no sabe nada de lo que ha dicho, hecho y experimentado en el instante anterior. Así pues, la conciencia individual es un punto tan fenomenal que incluso en el mismo yo pueden nacer dos conciencias de las que una no sabe nada de la otra.

No obstante, consideraciones como las precedentes guardan un elemento muy extraño en nuestro Occidente judaizado; mas no en la patria del género humano, en aquel país en el que impera una fe totalmente distinta; una fe conforme a la cual todavía hoy, por ejemplo, después de los funerales, los sacerdotes entonan ante todo el pueblo y acompañados de instrumentos el himno védico, que comienza así:

«El espíritu corporeizado, que tiene mil cabezas, mil ojos y mil pies, radica en el pecho del hombre y | penetra al mismo tiempo 237
toda la tierra. Ese ser es el mundo y todo lo que alguna vez fue y será. Es lo que crece con el alimento y lo que otorga inmortalidad. Esa es su grandeza; y por eso es el glorioso espíritu corporeizado. Los elementos de este mundo forman una parte de su ser, y tres partes son inmortalidad en el cielo. Esas tres partes se han elevado del mundo; pero una parte ha quedado y es lo que (a través de la transmigración de las almas) disfruta y no disfruta los frutos de sus buenas y malas acciones», etc. (según *Colebrooke, On the religious ceremonies of the Hindus*, en el volumen 5 de las *Asiatic researches*, p. 345 de la ed. de Calcuta; también en sus *Miscellaneous essays* vol. 1, p. 167).

Si comparamos tales cánticos con nuestros libros de cantos, no nos asombraremos de que los misioneros anglicanos en el Ganges realicen una misión tan miserablemente mala y sus exposiciones so-

25. [*Peregrino querúbico* I, 8.]

238 bre su «*maker*»[26] | no encuentren recepción entre los brahmanes. Pero el que quiera disfrutar el placer de ver que ya hace 41 años un oficial inglés se ha enfrentado intrépida y resueltamente a las pretensiones absurdas y desvergonzadas de aquellos señores, que lea la *Vindication of the Hindoos from the aspersions of the reverend*

26. *Maker* es el alemán *Macher* [hacedor] y, como este, se encuentra con frecuencia *in compositis*, por ejemplo, *watchmaker, shoemaker* —relojero, zapatero—, entre otros. *Our maker*, «nuestro hacedor» (en francés se traduciría por *notre faisseur*), es en los escritos ingleses, en las prédicas y en la vida común una expresión usual y favorita para «Dios»; lo cual pido que se observe como sumamente característico de la concepción inglesa de la religión. Pero el lector instruido calculará fácilmente cómo se ha de sentir el brahmán educado en las doctrinas del sagrado Veda y el vaisia que lo emula, así como todo el pueblo hindú, que a través de ellos está penetrado de la creencia en la metempsicosis y la remuneración, y las tiene en mente en todos los acontecimientos de la vida, cuando se les intente inculcar tales ideas. Convertirse del eterno *Brahma* que existe, sufre, vive y espera la salvación en todo y en todos, a aquel *maker* de la nada es una dura exigencia para la gente. A ellos nunca se les podrá enseñar que el mundo y el hombre están hechos de la nada. Con gran razón dice el noble autor del libro que enseguida voy a elogiar en el texto, p. 15: «Los esfuerzos de los misioneros resultarán infructuosos: ningún hindú respetable cederá jamás a sus exhortaciones». Igualmente, en la p. 50, tras exponer las doctrinas fundamentales del brahmanismo, dice: «Esperar que ellos, penetrados por esas opiniones en las que viven, existen y son, llegarán alguna vez a abandonarlas para abrazar la doctrina cristiana es, según mi firme convicción, una vana esperanza». En la página 68: «Y si con ese fin todo el sínodo de la Iglesia inglesa se pusiera manos a la obra, ni aun con absoluta violencia conseguiría convertir a un solo hombre de cada mil en la gran población hindú». De lo acertada que ha sido su predicción da fe hoy, cuarenta y un años después, una larga carta en el *Times* del 6 de noviembre de 1849 firmada por *Civis* que, por lo que se ve, procede de un hombre que ha vivido mucho tiempo en la India. En ella se dice, entre otras cosas: «Nunca he conocido en la India un solo ejemplo de un hombre del que podamos jactarnos de que se haya convertido al cristianismo; no conocí un solo caso en el que no se hubiera tratado de alguien que sirviera de censura a la fe que abrazó y de advertencia a la fe de la que abjuró. Los prosélitos que se han hecho hasta ahora son tan pocos que solo han servido para disuadir a otros de seguir su ejemplo». Después de que se produjera polémica sobre esa carta, para confirmarla aparece, en el *Times* del 20 de noviembre, una segunda firmada por *Sepahee* en la que se dice: «Durante más de doce años he servido en la presidencia de Madras y en ese largo tiempo nunca he visto un individuo que se hubiera convertido del hinduismo o del islam a la religión protestante, ni siquiera nominalmente. Así pues, coincido plenamente con *Civis* y creo que casi todos los oficiales de la Armada pueden dar un testimonio análogo». — También esa carta produjo una gran polémica: mas creo que procede, no de misioneros pero sí de primos de misioneros: al menos son adversarios muy piadosos. Así que puede que no todo lo que alegan carezca de razón; yo doy más crédito a los imparciales corresponsales que antes se han citado. Pues para mí en Inglaterra el traje rojo tiene más crédito que el negro, y me resulta *eo ipso* sospechoso todo lo que allá se diga a favor de la Iglesia, ese rico y cómodo instituto de pensiones de los hijos sin recursos de toda la aristocracia.

Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindoos; by a Bengal officer. Londres, 1808. El autor expone ahí con una franqueza infrecuente las ventajas de los dogmas indostaníes frente a los europeos. Ese pequeño escrito, que en alemán ocuparía unos cinco pliegos, merecería aún hoy ser traducido, ya que expone mejor y más sinceramente que cualquiera | que conozco el beneficio- 239
so influjo práctico del brahmanismo, su acción en la vida y en el pueblo — de forma muy distinta a los informes salidos de plumas eclesiásticas que, precisamente en cuanto tales, merecen escaso crédito; en cambio aquel concuerda con lo que yo he oído de boca de oficiales ingleses que han pasado media vida en la India. Pues, para saber lo envidiosa e irritada que está la Iglesia anglicana, siempre temerosa por sus prebendas, con el brahmanismo, hay que conocer, por ejemplo, el ruidoso ladrido que desde hace algunos años elevan los obispos en el Parlamento, continuándolo durante meses; y, dado que las autoridades de las Indias Orientales se mostraron tremendamente obstinadas, como hacen siempre en tales ocasiones, ellos vuelven una y otra vez a entonar el ladrido simplemente acerca de algunos saludos militares externos que, como es justo, son dispensados por las autoridades inglesas a la antigua y venerable religión nacional; por ejemplo, que cuando pasa la procesión con las imágenes de los dioses sale la guardia formalmente con el oficial y bate la marcha; también por la entrega del paño rojo para cubrir el carro de Jaggernaut, y cosas por el estilo. Esta última se ha instituido en realidad para complacer a aquellos señores, además de por el peaje de peregrinos que se cobra. Entretanto, la rabia incesante por tales cosas por parte de aquellos portadores de prebendas y pelucas largas que se llaman a sí mismos «muy venerables», así como la forma totalmente medieval, pero que hoy en día se puede llamar burda y grosera, en la que se expresan sobre la religión arcaica de nuestro género humano; y también la manera en que se escandalizaron de que lord Ellenborough en 1845 llevara de vuelta en marcha triunfal a Bengala la puerta de la pagoda de Sumenaut, destruida por el abominable Mahmud Ghaznavid: — todo esto, como digo, permite suponer que no les es desconocido hasta qué punto la mayoría de los europeos que viven mucho tiempo en la India se vuelven afectos en su corazón al brahmanismo y encogen los hombros ante los prejuicios religiosos y sociales de Europa. «Todo eso se cae como una venda en cuanto se ha vivido dos años en la India», me dijo en una ocasión uno de ellos. Incluso un francés, aquel señor sumamente amable y

240 culto que hace unos diez años acompañó a las *devadasi*[27] | (*vulgo bayaderas*), cuando me puse a hablar con él sobre la religión de aquel país, exclamó enseguida con ardiente entusiasmo: *Monsieur, c'est la vraie religion!*[28].

Incluso la doctrina hindú de los dioses, tan fantástica y a veces barroca, que todavía hoy como hace milenios constituye la religión del pueblo, no es, si llegamos al fondo del asunto, más que la doctrina de las *Upanishads* simbolizada, es decir, revestida de imágenes, personificada y en forma de mito, en consideración a la capacidad de comprensión del pueblo; gracias a esa versión todo hindú, según la medida de sus fuerzas e instrucción, sigue el rastro de aquella doctrina, la siente, la barrunta o la comprende claramente, — mientras que el burdo y obtuso reverendo inglés, en su monomanía, la ridiculiza y maldice como *idolatría*: solo él —piensa— está en lo cierto. En cambio, la intención del buda Shakya-Muni era desprender el núcleo de la cáscara, liberar la elevada doctrina de todas las imágenes y divinidades y hacer comprensible y accesible su contenido puro incluso al pueblo. Eso lo logró de forma asombrosa, y de ahí que su religión sea la más excelente y la representada por mayor número de fieles en la Tierra. Él puede decir con *Sófocles*:

> θεοῖς μὲν κ' ἂν ὁ μηδὲν ὢν ὁμοῦ
> κράτος κατακτήσαιτ'. ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
> κείνων πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος[29].
> *Ajax*, 767-769

Por el contrario, dicho sea de paso, resulta sumamente cómica la ridícula suficiencia con la que algunos serviles filosofastros alemanes, así como algunos orientalistas de nombre, miran con desprecio el brahmanismo y el budismo desde la altura de su judaísmo racionalista. A tales jovencitos quisiera verdaderamente proponerlos para un puesto en la comedia de monos de la Feria de Frankfurt, si es que los descendientes de Hanuman[30] quieren soportarlos entre ellos. —

27. Literalmente «servidora de Dios»: práctica religiosa en algunas partes del sur de la India, en la que los padres «casan» a sus hijas, aún siendo niñas, con una deidad del templo, para terminar siendo dedicadas a la prostitución. [*N. de la T.*]

28. [¡Señor mío, es la religión verdadera!]

29. [Incluso el que nada es alcanza / En unión con los dioses la victoria. Pero yo me atrevo / A lograr esa gloria aun si ellos.]

30. Dios mono venerado por los hindúes, quienes lo consideran un aspecto del dios Siva. [*N. de la T.*]

Pienso que si el emperador de China o el rey de Siam y otros monarcas asiáticos dan a las potencias europeas permiso para enviar misioneros a sus países, estarían legitimados para hacerlo únicamente a condición | de poder enviar el mismo número de sacer- 241
dotes budistas, con los mismos derechos, a los respectivos países europeos; para ello, naturalmente se elegiría a los que han sido instruidos previamente en los correspondientes lenguajes europeos. Entonces tendríamos a la vista un interesante concurso y veríamos quién es el que más consigue.

El fanatismo cristiano, que quiere convertir a su fe a todo el mundo, es inexcusable. — Sir James Brooke (rajá de Borneo), que ha colonizado y gobierna de momento una parte de Borneo, ha dado un discurso en septiembre de 1858 en Liverpool, ante una junta de la Asociación para la difusión del Evangelio, es decir, del centro de las Misiones; en él dice: «Entre los mahometanos no habéis logrado ningún avance, entre los *hindúes* no habéis hecho ningún progreso en absoluto, sino que estáis exactamente en el punto en el que estabais el primer día que pusisteis el pie en la India» (*Times*, 29 de septiembre de 1858). — En cambio, los misioneros cristianos han demostrado ser muy útiles y loables en otro respecto, ya que algunos de ellos nos han proporcionado informes excelentes y minuciosos sobre el brahmanismo y el budismo, así como traducciones fieles y cuidadas de los libros sagrados, como no habrían sido posibles si no se hubieran hecho *con amore*. A esos nobles les dedico las siguientes rimas:

Marcháis como maestros
Volvéis como discípulos
Del sentido enturbiado
Cayó allí el velo.

Por eso podemos esperar que alguna vez también Europa se depure de toda la mitología judía. Quizá se acerque el siglo en que los pueblos de raíz lingüística jafética procedentes de Asia recuperen también las *santas religiones de la patria*; pues, tras un largo extravío, han vuelto a hacerse maduros para ellas.

§ 116

Después de mi escrito de concurso sobre la *libertad moral*, a ningún hombre que piense le puede caber duda de que esta | no se puede 242
buscar en modo alguno en la naturaleza sino solamente fuera de ella. Es algo metafísico, pero imposible en el mundo físico. En con-

secuencia, nuestros actos individuales no son en absoluto libres; en cambio, el carácter individual de cada uno ha de verse como su acto libre. Él mismo es tal porque quiere serlo de una vez por todas. Pues la voluntad en sí misma, también en la medida en que se manifiesta en un individuo y constituye así su ser originario y fundamental, es independiente de todo conocimiento, porque lo precede. Ella no recibe de él más que los motivos en los que sucesivamente despliega su esencia y se da a conocer o aparece en la visibilidad: pero ella misma, en cuanto fuera del tiempo, es inalterable mientras existe. De ahí que cada cual, tal y como es una vez, y en las circunstancias de cada momento —que por su parte se producen con estricta necesidad— no pueda nunca actuar de otra forma que como precisamente actúa en cada ocasión. Por consiguiente, todo el curso empírico de la vida de un hombre está predeterminado en todos sus acontecimientos a pequeña y gran escala de forma tan necesaria como el de un reloj. Esto se debe en el fondo a que el mencionado acto metafísico libre entra en la conciencia cognoscente como una intuición que tiene por forma el tiempo y el espacio, forma a través de la cual la unidad e indivisibilidad de aquel acto se presenta distendido en una serie de estados y acontecimientos que aparecen al hilo del principio de razón en sus cuatro formas —y precisamente eso se llama *necesario*—. Pero el resultado es moral, a saber: que en lo que hacemos conocemos lo que somos; como también en lo que sufrimos conocemos lo que merecemos.

De aquí se sigue además que la *individualidad* no se basa exclusivamente en el *principium individuationis* y, por lo tanto, no es del todo mero *fenómeno* sino que arraiga en la cosa en sí, en la voluntad del individuo: pues su carácter mismo es individual. Qué profundidad alcanzan sus raíces es una de las preguntas que no me arriesgo a responder.

243 Aquí vale la pena recordar que | ya *Platón* a su manera presenta la individualidad de cada cual como su acto libre, al sostener que cada uno nace como lo que es a través de la metempsicosis y como consecuencia de su corazón y su carácter (*Fedro*, cap. 28. — *Sobre las leyes* X, p. 106, ed. Bip.). — También los brahmanes, por su parte, expresan la determinación inalterable del carácter innato en forma mítica, diciendo que al producir a cada hombre Brahma ha grabado en caracteres sobre su cráneo su hacer y su padecer, y conforme a ellos ha de transcurrir su vida. Ellos interpretan como esa escritura los dientes de las suturas de los huesos craneales. Su contenido es una consecuencia de su vida y conducta pasadas. (Véase *Lettres édifiantes, édition de* 1819, vol. 6, p. 149 *et* vol. 7, p. 135.)

La misma opinión parece subyacer al dogma cristiano (incluso ya paulino) de la predestinación.

Otra consecuencia de lo anterior que se confirma sin excepción en la experiencia es que los méritos *auténticos*, tanto morales como intelectuales, no tienen un origen físico o empírico sino metafísico; por lo tanto, están dados *a priori* y no *a posteriori*, es decir, son innatos y no adquiridos, y por consiguiente no radican en el simple fenómeno sino en la cosa en sí. De ahí que cada uno no ofrezca en el fondo sino lo que está fijado irrevocablemente en su naturaleza, es decir, en su ser innato. Ciertamente, las capacidades intelectuales requieren instrucción, igual que algunos productos naturales necesitan elaboración para ser comestibles o bien útiles: pero así como ningún arreglo puede sustituir aquí el material original, tampoco allí. Por eso todas las cualidades simplemente adquiridas, aprendidas, forzadas, es decir, todas las cualidades *a posteriori*, son tanto desde el punto de vista moral como del intelectual propiamente falsas, vana apariencia sin contenido. Así como esto se sigue de una correcta metafísica, también nos lo enseña una mirada profunda a la experiencia. Incluso viene atestiguado por el gran peso que todos dan a la fisonomía y la apariencia, es decir, al componente innato de todo hombre que destaque en algo; por eso están tan ávidos de verlo. Los superficiales y, por buenas razones, las naturalezas vulgares serán de la opinión contraria | a fin de poder consolarse pensan- 244
do que les llegará todo lo que a ellos les falta. — Pues este mundo no es solo un campo de batalla por cuyas victorias y derrotas se distribuyen los premios en otro mundo futuro, sino que él mismo es ya el Juicio Final, ya que cada uno lleva su recompensa e ignominia según sus méritos; — el brahmanismo y el budismo, al enseñar la metempsicosis, no lo entienden de otro modo.

§ 117

Se ha planteado la pregunta de qué harían dos hombres que hubieran crecido totalmente aislados en el desierto y se encontraran por vez primera: *Hobbes, Pufendorf y Rousseau* la han respondido en sentido opuesto. Pufendorf creía que se encontrarían afectuosamente; Hobbes, en cambio, que lo harían con hostilidad; Rousseau, que pasarían de lado en silencio. Los tres tienen razón y no la tienen: precisamente ahí se mostraría la *inmensa diversidad de la innata disposición moral de los individuos* a tan clara luz que sería, por así decirlo, su medida y su escala. Pues existen hombres en los que la visión del hombre suscita enseguida un sentimiento hostil,

por cuanto su interior dice: «¡no-yo!». — Y hay otros en los que aquella visión despierta enseguida un amistoso interés; su interior dice: «¡yo otra vez!». — En medio existen innumerables grados. — Pero el hecho de que en ese punto capital seamos tan radicalmente distintos constituye un gran problema y hasta un misterio. El libro *Noticias históricas para el conocimiento del hombre en estado de rudeza*, del danés *Bastholm*, ofrece materia de muy diversas consideraciones acerca de esa aprioridad del carácter moral. Él mismo se extraña de que la cultura del espíritu y la bondad moral de las naciones se muestren totalmente independientes entre sí, al encontrarse a menudo la una sin la otra. Nosotros explicaremos esto diciendo que la bondad moral no nace en modo alguno de la reflexión, cuyo desarrollo depende de la cultura del espíritu, sino directamente de la voluntad misma, cuya índole es innata y que en sí misma no es suscep-
245 tible de mejora mediante la educación. Bastholm retrata la | mayoría de las naciones como sumamente viciosas y malvadas: en cambio, nos informa de los más excelentes rasgos generales de carácter en algunos pueblos salvajes: así los orotchyses, los habitantes de la isla Savu, los tungusos y los isleños de Pelew. Entonces intenta resolver el problema de a qué se debe el que algunas poblaciones aisladas sean tan sumamente buenas en medio de vecinos malvados. Me parece que se puede explicar diciendo que, dado que las cualidades morales se heredan del padre, en los casos anteriores esa población aislada nació de una sola familia y por lo tanto surgió del mismo tronco fundador, que era precisamente un hombre bueno, y se ha mantenido sin mezcla. Pero también en algunas ocasiones desagradables, como los repudios de deudas estatales, las invasiones, etc., los ingleses han recordado a los americanos que proceden de una colonia de criminales; — si bien esto solo puede valer de una pequeña parte de ellos.

§ 118

Es asombroso cómo la *individualidad de cada hombre* (es decir, ese determinado carácter con ese determinado intelecto), igual que un tinte penetrante, define con exactitud todas sus acciones y pensamientos, hasta los más insignificantes; como consecuencia de ello todo el curso vital, es decir, la historia exterior e interior, resulta radicalmente distinta en uno y otro. Así como un botánico conoce toda la planta en una sola hoja; así como *Cuvier* construyó todo el animal a partir de un solo hueso, también a partir de una acción característica de un hombre se puede alcanzar un correcto conoci-

miento de su carácter, es decir, se lo puede en cierta manera construir, aun cuando esa acción se refiera a una nimiedad; de hecho, es entonces cuando mejor se puede hacer: pues en las cosas importantes la gente tiene cuidado; en las pequeñeces siguen su naturaleza sin mucha reflexión. Si en ese caso uno, con su comportamiento absolutamente desconsiderado y egoísta, muestra que la justicia del ánimo es ajena a su corazón, no debemos confiarle un solo céntimo sin las seguridades oportunas. ¿Pues quién creerá que aquel que en todas las demás ocasiones que no afectaban a la propiedad se mostró injusto a diario, | aquel cuyo egoísmo ilimitado asomó siempre 246
detrás de las pequeñas acciones de la vida común de las que no tuvo que dar cuenta, como asoma una camisa sucia tras los agujeros de una chaqueta harapienta, — quién creerá, digo, que un hombre así en las cuestiones de propiedad será honrado sin otro impulso que el de la justicia? Quien es desconsiderado en lo poco será un desalmado en lo mucho. — El que pasa por alto los pequeños rasgos de carácter tendrá que imputárselo a sí mismo cuando después llegue a conocer a gran escala el referido carácter, para perjuicio suyo. De acuerdo con el mismo principio, hemos de romper inmediatamente también con los llamados buenos amigos cuando delaten un carácter malvado, malo o vulgar, aunque sea en cuestiones irrelevantes, a fin de prevenir sus malas jugadas a gran escala, que solamente esperan la ocasión de producirse. Lo mismo vale de los criados. Pensemos siempre: mejor solo que entre traidores.

Realmente, el fundamento y propedéutica de todo conocimiento del hombre es la convicción de que el obrar humano en su conjunto y en esencia no está guiado por su razón y las resoluciones de esta; por eso ninguno llegará a ser esto o aquello por mucho que quiera, sino que sus actos nacen de su carácter innato e invariable, son determinados de forma próxima y especial por los motivos y, por consiguiente, son el producto necesario de esos dos factores. En consecuencia, el obrar del hombre se puede simbolizar en el curso de un planeta, que es el resultado de la fuerza tangencial que se le añade y de la fuerza centrípeta que actúa desde su sol; la primera fuerza representa el carácter; la segunda, el influjo del motivo. Esto es casi más que una simple metáfora, por cuanto la fuerza tangencial, de la que verdaderamente nace el movimiento, mientras está limitada por la gravitación es metafísicamente hablando la voluntad que se presenta en ese cuerpo.

Quien haya entendido esto comprenderá también que nunca tenemos más que una conjetura acerca de lo que haremos en una situación futura, si bien a menudo la consideramos una resolución.

247 Por ejemplo, cuando un hombre, | como resultado de una propuesta contrae con suma franqueza, o incluso a gusto, la obligación de actuar de esta u otra manera en circunstancias futuras, con eso no está decidido que vaya a cumplir; a no ser que fuera de tal índole que su promesa dada en sí misma y en cuanto tal fuera siempre y en todo caso motivo suficiente para él, al actuar como una coacción externa a través de la atención a su honor. Pero, por lo demás, lo que él hará al presentarse aquellas circunstancias se predeterminará exclusivamente, aunque con total certeza, a partir de un conocimiento correcto y exacto de su carácter y de las circunstancias externas que entonces actuarán sobre él. Esto es incluso muy fácil cuando se le ha visto ya en la misma situación: pues indefectiblemente hará por segunda vez lo mismo, suponiendo que ya en la primera hubiera conocido las circunstancias correcta y plenamente; porque, como a menudo he observado, *causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*[31] (Suárez, *Disp. Metaph.*, disp. XXIII, sec. 7 y 8). En efecto, lo que no había conocido o comprendido la primera vez no pudo tampoco influir en su voluntad, al igual que un proceso eléctrico se detiene cuando un cuerpo aislante impide la acción de un conductor. — La inmutabilidad del carácter y la consiguiente necesidad de las acciones se impone con inusual claridad a aquel que en alguna ocasión no se ha comportado como debía porque le ha faltado decisión, firmeza, valor, o cualquier otra cualidad que requería el momento. Más tarde conoce y lamenta sinceramente su comportamiento incorrecto y piensa: «¡Si se me brindara de nuevo la ocasión, querría hacerlo de otra manera!». Se le brinda de nuevo, se presenta el mismo caso, y vuelve a actuar exactamente igual, para su gran asombro[32].

La mejor ilustración de la verdad en cuestión nos la ofrecen sin excepción los dramas de Shakespeare. Pues él estuvo penetrado de
248 ella y su sabiduría intuitiva la expresa | *in concreto* a cada página. No obstante, quiero ejemplificar esto en un caso en que él lo resalta con especial claridad, aunque sin intención ni afectación; porque, como artista auténtico que es, nunca parte de conceptos sino que es patente que, para satisfacer la verdad psicológica tal como la capta intuitiva e inmediatamente, se despreocupa de que sean pocos los que la observan y comprenden bien; y no sospecha que alguna vez en Alemania colegas triviales y planos iban a exponer ampliamente que

31. [La causa final no mueve según su ser real sino según su ser conocido.]

32. Cf. *El mundo como voluntad y representación* II, pp. 226 ss.; 3.ª ed., II, pp. 251 ss.

él había escrito sus obras para ilustrar lugares comunes morales. A lo que aquí me refiero es al carácter del conde Northumberland, que vemos desarrollado a lo largo de tres tragedias sin que él aparezca realmente como protagonista; antes bien, solo se presenta en unas pocas escenas que están repartidas en quince actos; de ahí que quien no lea con total atención pueda perder fácilmente de vista el carácter representado en tan amplios intervalos y su identidad moral, por muy fijo que el poeta lo haya tenido ante la suya. Este conde aparece siempre con aires nobles y caballerescos, habla un lenguaje en consonancia con ellos e incluso algunas veces dice cosas muy hermosas y hasta sublimes; porque Shakespeare está lejos de hacer como Schiller, que pinta al diablo de negro, y cuya aprobación o desaprobación de los caracteres que representa resuena en las propias palabras de estos. Por el contrario, en Shakespeare, como también en Goethe, cada uno, mientras está en escena y habla, tiene toda la razón aunque sea el mismo diablo. Compárense a este respecto el duque de Alba de Goethe y el de Schiller. — Conocemos al conde Northumberland ya en *Ricardo II*, donde es el primero en urdir una conspiración contra el Rey en favor de Bolingbroke, después Enrique IV, al que también adula personalmente (acto 2, escena 3). En el acto siguiente sufre una reprimenda porque, hablando del Rey, ha dicho a secas «Ricardo», si bien él asegura que lo ha hecho simplemente para abreviar. Poco después su pérfido discurso lleva al Rey a la capitulación. En el acto siguiente, en el momento de la renuncia a la corona, lo trata con tal dureza y | desdén que el desgraciado monarca destronado pierde 249
en una ocasión la paciencia y exclama: «¡Demonio! Me atormentas aún antes de que esté en el infierno». En la conclusión informa al nuevo rey de que ha enviado a Londres las cabezas de los partidarios del monarca anterior. — En la tragedia siguiente, *Enrique IV*, trama de la misma forma una conspiración contra el nuevo rey. En el cuarto acto vemos que esos sublevados en unión se preparan para el combate principal del día siguiente, esperando con impaciencia que llegue con su destacamento. Finalmente llega una carta suya: está enfermo y no puede confiar sus fuerzas armadas a ningún otro, pero ellos deben continuar y ponerse en marcha con valentía. Lo hacen: pero, considerablemente debilitados por su ausencia, son derrotados, la mayoría de los cabecillas son encarcelados y su propio hijo, el heroico Hotspur, cae a manos del Príncipe heredero. — De nuevo en la siguiente obra, la segunda parte de *Enrique IV*, le vemos salvajemente enfurecido por la muerte de su hijo y clamando venganza. Por eso incita de nuevo a la rebelión: sus cabecillas se vuelven a unir. Cuando, en el cuarto acto, tienen que librar el combate principal y

esperan a que se reúna con ellos, llega una carta: no ha podido reclutar las suficientes fuerzas armadas, por lo que de momento va a buscar su seguridad en Escocia, pero desea de corazón el mejor éxito a su heroica empresa. Ellos capitulan ante el Rey con un convenio que no se mantiene, y perecen. —

Así pues, el carácter está lejos de ser obra de la elección racional y la reflexión; antes bien, en el obrar el intelecto no tiene más función que presentar los motivos a la voluntad: pero entonces ha de presenciar en cuanto simple espectador y testigo cómo a partir de la acción de aquellos sobre el carácter dado se desarrolla el curso vital cuyos procesos, tomados con exactitud, se producen con la misma necesidad que los movimientos de un reloj; sobre esto remito a mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*. La ilusión que
250 no obstante se da aquí, de una total libertad de la voluntad | en cada una de las acciones individuales, la he reducido allí a su verdadero significado y su origen; con ello he indicado la causa eficiente, a la que quisiera aquí añadir la causa final, en la siguiente explicación teleológica de aquella ilusión natural. En la medida en que la libertad y originalidad, —que en verdad convienen exclusivamente al carácter inteligible de un hombre, cuya mera captación por el intelecto es su curso vital— parecen ir unidas a toda acción individual, y así para la conciencia empírica en cada acción individual se vuelve a ejecutar en apariencia la obra primigenia; en esa medida nuestra vida recibe la mayor νουθέτησις[33] moral posible, por cuanto solo entonces se nos hacen perceptibles todos los aspectos malos de nuestro carácter. En efecto, cada hecho está acompañado por la conciencia con el comentario «podrías también haber actuado de otro modo», — si bien su verdadero sentido es: «podrías también ser otro». Y debido a la inmutabilidad del carácter, por un lado, y a la estricta necesidad con que se producen todas las circunstancias en que sucesivamente se lo coloca, por otro, el curso vital de cada cual está exactamente determinado de la A a la Z; y, sin embargo, una vida resulta en todas sus determinaciones, tanto subjetivas como objetivas, incomparablemente más feliz, noble y digna que la otra; todo ello nos conduce, si no queremos eliminar toda justicia, a la suposición firmemente consolidada en el brahmanismo y el budismo, de que tanto las condiciones subjetivas con las que cada uno nace, como las objetivas en las que nace, son la consecuencia moral de una existencia anterior.

33. [Reprimenda.]

Maquiavelo, que no parece en absoluto haberse ocupado en especulaciones filosóficas, en virtud de la penetrante agudeza de su entendimiento tan único es conducido a la siguiente declaración, verdaderamente profunda, y que supone un conocimiento intuitivo de toda la necesidad con que se producen las acciones ante un carácter y unos motivos determinados. Con ella comienza el prólogo de su comedia *Clitia*: *Se nel mondo tornassino i medesimi uomini, come tornano i medisimi casi, non passarebbono mai cento anni, che noi non ci trovassimo un altra volta insieme, a fare le medesime cose, che hora.* (Si en el mundo | retornasen los mismos hombres 251
como retornan los mismos casos, nunca pasarían cien años sin que nos encontráramos otra vez juntos haciendo lo mismo que ahora.) Sin embargo, parece que le ha conducido aquí una reminiscencia de lo que dice san Agustín en *De civitate Dei*, libro 12, c. 3.

El *fatum*, la εἱμάρμενη de los antiguos, no es justamente más que la certeza consciente de que todo lo que ocurre está firmemente ligado por la cadena causal y, por lo tanto, se produce con necesidad estricta; por consiguiente, el futuro está ya plenamente fijado y determinado con precisión y seguridad, y en él no se puede cambiar más que en el pasado. Su previsión es lo único que se puede considerar una fábula en los mitos fatalistas de los antiguos, si hacemos abstracción aquí de la posibilidad de la clarividencia magnética y la segunda visión. En vez de pretender eliminar la verdad fundamental del fatalismo con insulsos parloteos y necios subterfugios, deberíamos intentar comprenderlo y conocerlo claramente; porque es una verdad demostrable que ofrece un importante dato para la comprensión de nuestra existencia tan enigmática.

Predestinación y fatalismo no son diferentes en lo fundamental sino solamente en que el carácter dado y la determinación externa del actuar humano proceden en aquel de un ser cognoscente, y en este, de un ser carente de conocimiento. En el resultado coinciden: sucede lo que tiene que suceder. — En cambio, el concepto de una *libertad moral* es inseparable del de la *originalidad*. Pues que un ser sea obra de otro pero sea *libre* en su querer y obrar se puede decir con palabras, pero no alcanzar con pensamientos. En efecto, el que lo llamó a la existencia desde la nada ha conformado y fijado con ello su esencia, es decir, todas sus cualidades. Porque en modo alguno se puede crear sin crear algo, esto es, un ser exactamente determinado en todas sus cualidades. Pero de esas cualidades así fijadas fluyen después con necesidad todas sus manifestaciones y acciones, | ya 252
que estas no son más que las cualidades mismas puestas en juego, que solo necesitan la ocasión para aparecer. Tal como el hombre *es*,

así ha de obrar: por lo que la culpa y el mérito no son inherentes a sus actos individuales sino a su esencia y existencia. De ahí que el teísmo y la responsabilidad moral del hombre sean incompatibles; porque la responsabilidad recae siempre en el autor del ser, que es donde ella tiene su punto de gravedad. En vano se ha intentado tender un puente entre aquellos dos elementos inconciliables, a través del concepto de una libertad moral del hombre: siempre se derrumba. El ser *libre* ha de ser también el originario. Si nuestra voluntad es *libre*, entonces es también el *ser* primigenio, y a la inversa. El dogmatismo prekantiano, que quiso mantener separados esos dos predicamentos, se vio forzado con ello a admitir *dos* libertades: la de la primera causa del mundo, para la cosmología, y la de la voluntad humana, para la moral y la teología: conforme a ello, también en *Kant* tanto la tercera como la cuarta antinomia tratan de la *libertad*.

En *mi* filosofía, en cambio, el reconocimiento imparcial de la estricta necesidad de las acciones se corresponde con la teoría de que también lo que se manifiesta en los seres carentes de conocimiento es *voluntad*. De no ser así, la evidente necesidad de las acciones de estos las pondría en contradicción con el querer, si realmente existiera una libertad del obrar individual y este no fuera tan estrictamente necesario como cualquier otra acción. — Por otra parte, como ya he mostrado, la misma teoría de la necesidad de los actos de voluntad exige que la existencia y esencia del hombre sean ellas mismas obra de su libertad y, por ende, de su voluntad; es decir, que posea la aseidad. En efecto, en el supuesto contrario, según se mostró, se perdería toda responsabilidad y el mundo moral sería, al igual que el físico, una mera máquina que su fabricante extrínseco pondría en marcha para entretenerse. — Así todas las verdades se relacionan, se reclaman, se completan; mientras que el error tropieza en todas las esquinas.

253 |§ 119

En el § 20 de mi tratado *Sobre el fundamento de la moral* he investigado suficientemente de qué clase es la influencia que puede tener la *instrucción moral* sobre la conducta y cuáles son sus límites. En lo esencial funciona de manera análoga el influjo del *ejemplo*, que sin embargo es más poderoso que el de la enseñanza; por eso bien merece un breve análisis.

El ejemplo actúa ante todo como impedimento o como estímulo. En el primer caso, cuando determina al hombre a omitir lo que

querría hacer. En efecto, él ve que los demás no lo hacen, de donde infiere que no es aconsejable, así que podría poner en peligro la propia persona, la propiedad o el honor: a eso se atiene, viéndose dispensado de una investigación propia. O bien ve que otro que lo ha hecho ha tenido que soportar consecuencias negativas: eso es el ejemplo disuasorio. En cambio, el ejemplo como estímulo actúa de dos maneras distintas: bien de forma que mueva al hombre a hacer lo que le gustaría omitir, pero también procure que la omisión le reporte algún riesgo o pueda dañarle en la opinión de los otros; — o bien de forma que le aliente a hacer lo que le gustaría hacer pero hasta el momento omitió por temor al peligro o por vergüenza: ese es el ejemplo inductor. Por último, el ejemplo puede llevarle a algo que nunca se le habría ocurrido. Está claro que en ese caso actúa ante todo sobre el intelecto: la acción sobre la voluntad es aquí secundaria y, de aparecer, está mediada por un acto del propio juicio o por la confianza en aquel que da el ejemplo. — Toda la intensa influencia del ejemplo se basa en que el hombre, por lo regular, tiene demasiado poco juicio, y con frecuencia también demasiado poco conocimiento, como para explorar él mismo su propio camino; por eso le gusta ir tras las huellas de otros. En consecuencia, cada uno estará tanto más abierto a la influencia del ejemplo cuanto más carezca de ambas capacidades. Según ello, el norte de la mayor parte de los hombres es el ejemplo ajeno, y toda su conducta, a pequeña y gran escala, se reduce a una simple | imitación: no hacen lo mínimo 254 por su propio parecer. La causa de eso es su horror a cualquier reflexión y su justificada desconfianza de su propio juicio. Al mismo tiempo, esa tendencia a la imitación tan manifiestamente fuerte en el hombre demuestra también su parentesco con el mono. Imitación y costumbre son los dos móviles de la mayor parte del actuar humano. Pero el tipo de acción del ejemplo está determinado por el carácter de cada cual: de ahí que el mismo ejemplo pueda actuar en uno de forma estimulante y en el otro de forma disuasoria. Eso nos da fácil ocasión de observar ciertos vicios sociales que antes no existían y se van propagando poco a poco. Al ver por primera vez uno de ellos, uno pensará: «¡Puf, cómo se permite eso! ¡Qué egoísta, qué desconsiderado! Verdaderamente, me guardaré de hacer nunca algo semejante». Pero otros veinte pensarán: «¡Ajá! Si él lo hace, yo también puedo hacerlo».

En un sentido moral el ejemplo puede, al igual que la enseñanza, fomentar una mejora civil o legal, pero no la interna, que es la verdaderamente moral. Pues nunca actúa más que como un motivo personal y, por lo tanto, bajo el supuesto de la receptividad para

tal tipo de motivos. Pero precisamente eso, el que un carácter sea predominantemente receptivo a esta o aquella clase de motivos, es lo decisivo de cara a su moralidad auténtica y verdadera, aunque siempre innata. En general el ejemplo actúa como un medio de fomentar la aparición de las cualidades de carácter buenas y malas: pero no lo consigue: por eso la expresión de Séneca *velle non discitur*[34] es también aquí concluyente. Sé muy bien que la índole innata de todas las cualidades morales auténticas, las buenas como las malas, concuerda más con la doctrina de la metempsicosis de los brahmanistas y budistas, según la cual «al hombre le persiguen sus acciones buenas y malas de una existencia a otra, igual que sus sombras», que con el judaísmo, el cual exige más bien que el hombre llegue al mundo como un cero moral para, en virtud de un impensable *liberum arbitrium indifferentiae* y como resultado de una reflexión racional, decidir si quiere ser un ángel o un demonio, o
255 lo que pudiera haber entre ambos: — lo sé bien, | pero no lo tengo en cuenta: pues mi estandarte es la verdad. No soy un profesor de Filosofía, así que no reconozco que mi oficio sea asegurar sobre todo los pensamientos fundamentales del judaísmo, aun cuando hubieran de cerrar el paso para siempre a todos y cada uno de los conocimientos filosóficos. *Liberum arbitrium indifferentiae*, bajo el nombre de «la libertad moral», es el juguete preferido de los profesores de Filosofía, que hay que permitirles a ellos — los ingeniosos, honrados y sinceros.

34. [«El querer no se aprende», *Epístolas a Lucilio*, 81, 14.]

| Capítulo 9 256

SOBRE LA DOCTRINA DEL DERECHO Y LA POLÍTICA

§ 120

Es un defecto peculiar de los alemanes el buscar en las nubes lo que tienen ante sus pies. Un notable ejemplo de ello lo ofrece el modo en que los profesores de Filosofía tratan el *derecho natural*. Para explicar las sencillas relaciones de la vida humana que constituyen su materia, es decir, justicia e injusticia [*Recht und Unrecht*][1], propiedad, Estado, derecho penal, etc., se aducen los conceptos más exagerados y más abstractos, por lo tanto, los más amplios y vacíos; y entonces a partir de ellos se edifica en las nubes esta o aquella torre de Babel, según el especial capricho del correspondiente profesor. De ese modo, las relaciones vitales más claras y sencillas, que nos afectan de forma inmediata, se vuelven incomprensibles para gran perjuicio de los jóvenes que se forman en semejante escuela, cuando las cuestiones mismas son sumamente simples e inteligibles; de ello se puede uno convencer leyendo mi exposición sobre el tema (*Sobre el fundamento de la moral*, § 17, y *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, § 62). Pero en el caso de ciertas palabras, como son aquí «derecho», «libertad», «el bien», «el ser» (ese infinitivo de la cópula que nada dice), entre otras, al alemán se le pone a dar vueltas la cabeza, cae en una especie de delirio y comienza a deshacerse en frases triviales y rimbombantes, enhebrando artificiosamente los conceptos más amplios y, por lo tanto, más vacíos;

1. *Recht* significa en alemán «derecho» o «justicia», por lo que se traducirá por uno u otro según los casos. En concreto, la dualidad *Recht und Unrecht* se traduce siempre como «justicia e injusticia», al no existir en español el correspondiente antónimo de la palabra «derecho». [*N. de la T.*]

ello, en vez de tener a la vista la realidad y contemplar en vivo las cosas y relaciones de las que se han abstraído esos conceptos y que, en consecuencia, constituyen su único contenido real.

257 |§ 121

Quien parta de la opinión preconcebida de que el concepto de la *justicia* ha de ser *positivo* y se proponga definirlo, fracasará: pues pretende asir una sombra, persigue un fantasma, busca un *nonens*. En efecto, el concepto de la *justicia* es, igual que el de la *libertad*, *negativo*; su contenido es una mera negación. El positivo es el concepto de la *injusticia*, que es sinónimo de *ofensa* en el sentido más amplio, es decir, *laesio*. Esta puede afectar a la persona, a la propiedad o al honor. — Según ello, los *derechos humanos* son fáciles de determinar: cada cual tiene derecho a hacer todo lo que no ofenda a nadie. —

Tener un derecho *a* algo o *sobre* algo no significa más que poder hacerlo, o tomarlo, o utilizarlo sin ofender por ello a ningún otro. — *Simplex sigillum veri*[2]. — De ahí se infiere la falta de sentido de algunas cuestiones; por ejemplo, la de si tenemos derecho a quitarnos la vida. Por lo que respecta a los derechos que acaso pudieran tener otros personalmente sobre nosotros, se hallan bajo la condición de que estemos vivos, así que decaen junto con esa condición. Que aquel que ya no puede seguir viviendo por sí mismo deba pervivir como una simple máquina en provecho de otros es una pretensión exagerada.

§ 122

Aunque las fuerzas de los hombres son distintas, sus derechos son iguales; porque estos no se basan en las fuerzas; antes bien, y en virtud de la naturaleza moral del derecho, se fundan en que en cada uno se presenta la misma voluntad de vivir en el mismo grado de su objetivación. No obstante, esto vale solamente de los derechos originales y abstractos que tiene el hombre en cuanto hombre. La propiedad, así como el honor que cada uno ha logrado con sus fuerzas, se ajustan a la magnitud y la clase de esas fuerzas, dando entonces a sus derechos una esfera más amplia: aquí cesa, pues, la igualdad. El que está más dotado o es más laborioso, con su mayor ganancia amplía, no su derecho, sino el número de cosas al que se extiende.

2. [La simplicidad es el signo de lo verdadero.]

| § 123 258

En mi obra principal (vol. 2, cap. 47) he explicado que el Estado es en esencia una mera institución protectora contra las agresiones externas del conjunto e internas de los individuos entre sí. De ahí se sigue que la necesidad del Estado se funda en último término en la reconocida *injusticia* del género humano; sin esta no se pensaría en ningún Estado, ya que nadie habría de temer la vulneración de sus derechos; y una simple unión frente a los ataques de los animales salvajes o los elementos tendría una débil semejanza con un Estado. Desde este punto de vista se ve claramente la estrechez de miras y simpleza de los filosofastros, que en locuciones pomposas presentan el Estado como el supremo fin y la florescencia de la existencia humana, ofreciendo con ello una apoteosis del filisteísmo.

§ 124

Si la *justicia* imperase en el mundo, sería suficiente con que uno hubiera *construido* su casa y no se necesitaría más protección que ese evidente derecho de propiedad. Pero porque la *injusticia* está a la orden del día, se necesita que quien ha construido su casa esté también en condiciones de protegerla. Si no, su derecho no está completo *de facto*: en efecto, el agresor tiene el derecho de la fuerza [*Faustrecht*][3], el cual constituye directamente el concepto de derecho en Spinoza, quien no reconoce ningún otro derecho sino que dice: *unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet* (*Tract. pol. c.* 2, § 8) y *uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur*[4] (*Eth.* IV, *pr.* 37, *sch.* 1). — La guía para ese concepto del derecho parece habérsela proporcionado Hobbes, en particular el pasaje del *De cive*, c. 1, § 14, pasaje que añade la extraña explicación de que el derecho que tiene el buen Dios sobre todas las cosas se basa exclusivamente en su omnipotencia. — En el mundo civil está abolido ese concepto del derecho tanto en la teoría como en la práctica; pero en el político, solo en la primera: *in praxi* prevalece continuamente[5]; aún hace poco ha

3. El concepto de *Faustrecht* (literalmente «derecho de puño») significa el derecho de la fuerza o el derecho a tomarse la justicia por la propia mano. La expresión designa el orden legal existente en la Edad Media, que permitía a los individuos imponer sus exigencias sin recurrir a instancias jurídicas. Sobre este tema véase *Parerga y Paralipómena* I, p. 399 [p. 391], nota 91. [*N. de la T.*]

4. [Cada cual tiene tanto derecho como poder. / El derecho de cada cual se define por el poder que tiene.]

5. Las consecuencias del abandono de esa regla las vemos justo ahora en China: con los rebeldes dentro y los europeos fuera, el imperio más grande del mundo

259 recibido una brillante confirmación en la invasión de | México por los norteamericanos; si bien esta es ampliamente superada por las antiguas invasiones de los franceses por toda Europa bajo su cabecilla Bonaparte. Pero en vez de disimular la cuestión con mentiras públicas y oficiales que casi indignan más que aquella misma, tales conquistadores deberían remitirse con atrevimiento y libertad a la teoría de Maquiavelo. De esta, en efecto, se puede inferir que entre los individuos, y en los capítulos de la moral y la doctrina del derecho referentes a ellos, rige la máxima *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[6]; en cambio, entre los pueblos y en la política rige lo contrario: q*uod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris*[7]. Si no quieres ser sometido, somete de vez en cuando al vecino, tan pronto como su debilidad te dé ocasión de ello. Pues si la dejas pasar, aparecerá una vez como desertora en el campamento ajeno: entonces el vecino te someterá a ti, aun cuando el actual pecado de omisión no haya de ser expiado por la generación que lo cometió sino por la siguiente. Esa máxima maquiavélica sigue siendo una máscara para el afán de
260 rapiña | mucho más decorosa que el transparente remiendo de las mentiras más palpables en los discursos presidenciales; unas mentiras que terminan en la conocida historia del conejo que hubo de atacar al perro. En el fondo cada Estado considera a los demás una guarida de ladrones que caerá sobre él en cuanto tenga oportunidad.

se encuentra totalmente indefenso y ha de expiar el haber cultivado únicamente las artes de la paz y no las de la guerra. — Entretanto, la acción de la naturaleza creadora y la del hombre tienen una peculiar analogía que no es casual sino basada en la identidad de la voluntad en ambas. Después de que en toda la naturaleza animal hubieran surgido los animales que se alimentan del mundo vegetal, en cada clase animal aparecieron, necesariamente al final, los animales de presa para vivir de aquellos primeros que eran sus presas. Igualmente, después de que los hombres han sacado provecho a la tierra honradamente y con el sudor de su frente, cosa que es necesaria para la manutención de un pueblo, siempre en algunos de ellos hay un número de hombres que, en vez de hacer el suelo cultivable y vivir de sus frutos, prefieren arriesgar la piel y poner en juego su vida, su salud y su libertad, para arremeter contra los poseedores de propiedades honradamente adquiridas y apropiarse de los frutos de su trabajo. Esos animales de rapiña del género humano son los pueblos conquistadores que vemos aparecer por todos lados desde los tiempos más antiguos hasta los más recientes, con diversa fortuna, por cuanto sus éxitos y fracasos ofrecen la materia de la historia universal; precisamente por eso tiene razón Voltaire al decir: *Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler* [«En todas las guerras no se trata sino de robar», *La doncella de Orleans*, c. XIX; *Dictionnaire philosophique*, art. *Guerre*.] Que se avergüenzan del tema se desprende de que todos los gobiernos afirman públicamente que no quieren tomar nunca las armas más que para defenderse.

6. [No hagas a otro lo que no quieras que se te haga a ti.]
7. [Haz a otros lo que no quieras que se te haga a ti.]

§ 125

La diferencia entre la servidumbre que se da en Rusia y la propiedad en Inglaterra, y en general entre el siervo y el arrendatario, el propietario de una finca, el deudor hipotecario, etc., está más en la forma que en el fondo. En esencia hay poca diferencia entre que me pertenezca el agricultor o el campo del que se tiene que alimentar, el ave o su alimento, el fruto o el árbol; así pone Shakespeare en boca de Shylock:

> *You take my life,*
> *When you do take the means, whereby I live*[8].
> (Me quitas la vida al quitarme los medios de que vivo.)

El campesino libre tiene la ventaja de poder marcharse por el amplio mundo; a cambio, el siervo y *glebae adscriptus* tiene la ventaja, quizá mayor, de que si se queda desvalido por la mala cosecha, la enfermedad, la vejez y la incapacidad, su señor tiene que cuidar de él: por eso duerme tranquilo mientras que el señor, cuando hay una mala cosecha, da vueltas en la cama desvelado, pensando en los medios de proveer de pan a sus siervos. De ahí que ya *Menandro* (*Stob. Florileg.*, vol. II, p. 389) dijera:

> Ὡς κρεῖττόν ἐστι δεσπότου χρηστοῦ τυχεῖν,
> Ἢ ζῆν ταπεινῶς καὶ κακῶς ἐλεύθερον[9].
> (*Quanto benignum satius est dominum pati,*
> *Quam vivere inopem liberi sub nomine*.)

Otra ventaja del hombre libre es la posibilidad de mejorar de situación gracias a algún talento: pero tampoco el esclavo está totalmente privado de ello. Si en virtud de sus logros superiores se hace valioso para su señor, será tratado como tal; así en Roma los artesanos, los jefes de las fábricas, | los arquitectos y hasta los 261
médicos eran en su mayoría esclavos, y aún hoy en Rusia debe de haber grandes banqueros que son siervos. El esclavo también puede comprar su libertad como consecuencia de su trabajo, como ocurre con frecuencia en América.

Así pues, pobreza y esclavitud no son más que dos formas, casi se podría decir que dos nombres, de una misma cosa cuya esencia

8. [*El mercader de Venecia* IV, 1.]
9. [Es mucho mejor servir a un buen señor / Que vivir libre en la miseria y la bajeza.]

consiste en que las fuerzas de un hombre en gran parte no se aplican en su propio favor sino en el de otros; de ahí se deriva, por un lado, su sobrecarga de trabajo y, por otro, la escasa satisfacción de sus necesidades. Pues la naturaleza no le ha dado al hombre más que las fuerzas necesarias para poder sacar su sustento de la tierra con un moderado esfuerzo de las mismas: él no ha recibido un gran exceso de fuerzas. Si la carga común del sostenimiento físico de la existencia del género humano se le quita a una parte no insignificante de él, el resto queda sobrecargado y permanece en la miseria. Así se origina ante todo aquel mal que, bien con el nombre de esclavitud o con el de proletariado, ha pesado en todo tiempo sobre la gran mayoría del género humano. Pero su causa más remota es el lujo. En efecto, para que unos pocos tengan lo prescindible, superfluo y refinado, incluso para que puedan satisfacer las más fingidas necesidades, se ha de emplear una gran medida de las fuerzas humanas disponibles y, por lo tanto, privar al necesitado de la producción de los bienes indispensables. En vez de cabañas para ellos, miles de hombres construyen viviendas suntuosas para unos pocos: en lugar de paños toscos para ellos y los suyos, hilan telas finas y sedas o incluso encajes para los ricos, y elaboran miles de objetos lujosos para complacer a los ricos. Una gran parte de la población de las ciudades está formada por tales trabajadores del lujo: para ellos y para sus clientes ha de arar, sembrar y pastorear el campesino, así que tiene más trabajo del que originariamente le había impuesto la naturaleza. Además, también él mismo tiene que emplear más fuerzas y tierra, no en el grano, las patatas y el ganado, sino en el vino, la seda, el tabaco, el lúpulo, los espárragos, etc. Por otro lado, una gran cantidad de hombres son retirados de la agricultura para servir en la construcción naval y la navegación, a fin de trans-
262 portar azúcar, | café, té, etc. La producción de todos esos bienes superfluos se convierte a su vez en la causa de la miseria de aquellos millones de esclavos negros que son arrancados a la fuerza de su patria para producir aquellos objetos de disfrute con su sudor y su tormento. En suma, una gran parte de las fuerzas del género humano se retira de la producción de todo lo necesario a fin de elaborar para unos pocos cosas superfluas y prescindibles. Por eso, mientras de una parte subsista el lujo, de la otra tendrá que subsistir necesariamente el trabajo excesivo y la mala vida, bien sea con el nombre de pobreza o de esclavitud, de *proletarii* o de *servii*. La diferencia fundamental entre ambos está en que los esclavos han de atribuir su origen a la fuerza, y los pobres, a la astucia. Todo el estado antinatural de la sociedad, la lucha universal por escapar de la mi-

seria, las travesías marítimas que tantas vidas cuestan, los enmarañados intereses comerciales y, por último, las guerras a las que todo ello da ocasión: — todo eso tiene como única raíz el lujo, que ni siquiera hace felices a quienes lo disfrutan sino más bien enfermizos y malhumorados. En consecuencia, lo más eficaz para aliviar la miseria humana sería aminorar e incluso suprimir el lujo.

Todo este argumento tiene indiscutiblemente mucho de verdad. Pero es rebatido en el resultado por otro que además se encuentra reforzado por el testimonio de la experiencia. En efecto, lo que con aquellos trabajos que sirven al lujo pierde el género humano en *fuerzas musculares* (irritabilidad) para sus fines necesarios es poco a poco sustituido con creces por las *fuerzas nerviosas* (sensibilidad, inteligencia) que se liberan (en sentido químico) precisamente con ocasión de ello. Pues, dado que son de clase superior, también sus producciones superan con creces las de las primeras:

> ὡς ἓν σοφὸν βούλευμα τὰς πολλῶν χεῖρας νικᾷ[10].
> (*ut vel unum sapiens consilium multorum manuum opus superat.*)
> (*Eur. Antiop.*)

Un pueblo de puros campesinos descubriría e inventaría poco: pero las manos ociosas generan cabezas activas. Las artes y las ciencias son incluso hijas del lujo y pagan | su culpa. Su obra es aquel 263
perfeccionamiento de la tecnología en todas sus ramas —mecánica, química y física—, que en nuestros días ha llevado a las máquinas a una altura nunca imaginada antes; en concreto, gracias a las máquinas de vapor y la electricidad produce cosas que los tiempos anteriores habrían atribuido a la ayuda del diablo. Ahora, en fábricas y manufacturas de todas clases, y de vez en cuando también en la agricultura, las máquinas ejecutan mil veces más trabajo del que serían nunca capaces de hacer las manos de los hombres acomodados, cultos y dedicados al trabajo de la mente que ahora están ociosos; y más también del que jamás se podría alcanzar eliminando todo lujo e implantando de forma general la vida del campesino. Pero los productos de aquellas fábricas no redundan solamente en beneficio de los ricos sino de todos. Cosas que antes apenas eran asequibles se pueden poseer ahora a bajo precio y en cantidad, y también la vida de la clase más baja ha ganado mucho en comodidad. En la Edad Media un rey de Inglaterra en una ocasión tomó prestado de uno

10. [«Así como un buen consejo supera a muchas manos», Eurípides, *Antíope*, fr. 200, cita libre.]

de sus grandes un par de medias de seda para recibir en audiencia ataviado con ellas al embajador francés; incluso la reina Isabel se alegró y sorprendió mucho cuando en 1560 recibió el primer par de medias de seda como regalo de Año Nuevo (*D'Israeli* [*Curiosidades de la literatura*] I, 332): hoy en día cualquier dependiente tiene unas. Hace quince años las damas llevaban exactamente los mismos trajes de cotón que llevan hoy en día las criadas. Si la maquinaria continúa sus avances en la misma medida durante algún tiempo, se puede llegar al punto en que se ahorre casi por completo la fatiga de las fuerzas humanas, igual que ocurre ya ahora con una gran parte de las del caballo. Entonces, desde luego, se podría pensar en una cierta universalidad de la cultura espiritual del género humano, la cual, sin embargo, es imposible mientras una gran parte de él tenga que dedicarse al duro trabajo corporal; porque la irritabilidad y la sensibilidad se hallan en antagonismo siempre y en todas partes, tanto a nivel universal como particular, precisamente porque ambas se basan en una misma fuerza vital. Dado que además *artes molliunt mores*[11], quizás entonces desaparezcan por completo del mundo las guerras a gran escala y las reyertas o duelos a nivel individual, como
264 de hecho se han vuelto ya ahora mucho más infrecuentes. | Sin embargo, no es mi propósito escribir una *Utopía*. —

Pero aun prescindiendo de todas aquellas razones, frente aquella argumentación referente a la abolición del lujo y la distribución equitativa de todo el trabajo corporal hay que tomar en consideración que la gran multitud del género humano necesita siempre jefes, guías y consejeros, en figuras diversas según la ocasión: tales son los jueces, gobernantes, generales, funcionarios, sacerdotes, médicos, eruditos, filósofos, etc., que tienen en su conjunto la tarea de conducir por el laberinto de la vida a ese género, en su mayoría sumamente incapaz y equivocado; de ahí que cada uno de ellos, según su puesto y capacidad, tenga que alcanzar una visión de la vida de horizonte más o menos amplio. Es natural y de justicia que ese guía quede liberado tanto del trabajo corporal como de las comunes carencias e incomodidades; y que incluso, conforme a sus méritos superiores, tenga que poseer y disfrutar más que el hombre común. Incluso los comerciantes al por mayor deben contarse entre aquella clase dirigente, en la medida en que prevén con gran anticipación las necesidades del pueblo y las atienden.

11. [Las artes moderan las costumbres.]

§ 126

La cuestión de la soberanía del pueblo remite en el fondo a la pregunta de si alguien puede tener originariamente el derecho a gobernar a un pueblo contra su voluntad. No concibo cómo eso se puede sostener racionalmente. Por supuesto, el pueblo es soberano: sin embargo, es un soberano eternamente menor de edad que por ello tiene que permanecer bajo una tutela permanente y nunca puede ejercer él mismo sus derechos sin provocar inmensos riesgos; toda vez que él, como todos los menores, se convierte fácilmente en juego de pérfidos bribones que por eso se llaman demagogos. —

Voltaire dice:

Le premier qui fut roi, fut un soldat heureux[12].

Sin duda, en origen todos los príncipes han sido generales victoriosos, y en realidad han gobernado durante largo tiempo en | calidad de tales. Una vez que tuvieron un ejército permanente, 265
consideraron al pueblo como el medio para alimentarse ellos y sus soldados y, en consecuencia, como una multitud de la que se cuida para que ella proporcione lana, leche y pescado. Esto se debe a que (como se explicará más detenidamente en el siguiente parágrafo) por naturaleza, es decir, en origen, no impera el *derecho* en la Tierra, sino la *fuerza*, que por eso tiene frente a aquel el privilegio del *primus occupantis*; por eso nunca se deja anular ni expulsar realmente del mundo, sino que ha de estar siempre representada en él: lo único que podemos desear y conseguir es que esté del lado del derecho y vinculada con él. En consecuencia, el príncipe dice: yo gobierno sobre vosotros por la fuerza: pero mi fuerza excluye cualquier otra; pues yo no voy a tolerar ninguna otra junto a la mía, ni la que proceda de fuera ni la interna de uno contra otro: así que resignaos con la fuerza. Precisamente porque eso se ha cumplido, con el tiempo y sus progresos el concepto de la realeza ha evolucionado en algo totalmente distinto y ha pasado a un segundo plano en el que todavía se lo ve a veces pasar flotando como un fantasma. En efecto, ha sido sustituido por el de padre del pueblo [*Landesvater*], y el rey se ha convertido en el único pilar sólido e inconmovible en el que se apoya todo el orden legal y con él los derechos de todos,

12. [«El primero en ser rey fue un soldado afortunado», *Mérope,* acto I, 3, verso 35.]

que de ese modo pueden subsistir[13]. Pero eso lo puede lograr únicamente en virtud de su privilegio *innato*, que le otorga a él, y solo a él, una autoridad que nadie iguala, que no puede ser puesta en duda ni impugnada y a la que de hecho obedecen todos como por instinto. Por eso se dice de él con razón «por la gracia de Dios», y es siempre la persona más útil del Estado, cuyos méritos no pueden ser recompensados en demasía por ninguna remuneración, por elevada que sea.

Pero *Maquiavelo* parte todavía de aquel concepto medieval del príncipe de forma tan clara que, al considerarlo como un asunto que va de suyo, no lo explica sino que lo supone tácitamente y basa en él sus recomendaciones. En general su libro es simplemente la
266 reducción a la teoría | y la exposición sistemática de la praxis entonces vigente, que en su nueva forma y perfección teórica recibe un aspecto sumamente gracioso. — Dicho sea de paso, esto último vale también del inmortal librito de *Rochefoucauld* cuyo tema es sin embargo la vida privada, no la pública, y que no ofrece consejos sino observaciones. A ese magnífico librito se le podría censurar en todo caso el título: en la mayoría de los casos no se trata de *maximes* ni de *réflexions* sino de *apperçus*: así debería llamarse. — Por lo demás, incluso en Maquiavelo hay muchas cosas que encuentran aplicación a la vida privada.

§ 127

El derecho en sí mismo es impotente: por naturaleza impera la fuerza. Atraerla hacia el derecho, de manera que este impere por medio de la fuerza, constituye el problema de la política, y es bien difícil. Uno lo reconocerá si tiene en cuenta el ilimitado egoísmo que anida en casi todos los corazones humanos, al que la mayoría de las veces se une un acopio de odio y maldad, de forma que originariamente el νεῖκος sobrepasa ampliamente a la φιλία[14]; y a esto se añade que son muchos millones los hombres de tal índole a los que se debe mantener dentro de los límites del orden, la paz, el sosiego y la legalidad, cuando sin embargo todos tienen derecho a decir a todos:

13. *Stob. Florileg.* tit. 44, 41 (vol. 2, p. 201): Πέρσαις νόμος ἦν, ὁπότε βασιλεὺς ἀποθάνοι, ἀνομίαν εἶναι πέντε ἡμερῶν, ἵν' αἴσθοιντο, ὅσου ἄξιός ἐστιν ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ νόμος. [Era una norma de los persas que cuando un rey moría imperase la anarquía durante cinco días, para darse cuenta de lo valiosos que son el rey y la ley.]

14. [Odio / Amor. En Empédocles, fuerzas cósmicas que separan y unen los elementos, respectivamente.]

«¡Yo soy igual que tú!». Considerando esto, hay que asombrarse de que en conjunto en el mundo haya tanta tranquilidad y paz, legalidad y orden como vemos, lo cual solo puede lograrlo la maquinaria estatal. — Pues solamente la fuerza física puede actuar de forma inmediata, ya que solo a ella tienen receptividad y respeto los hombres tal y como de ordinario son. Si a fin de convencernos de esto por experiencia quisiéramos suprimir una vez toda coacción y presentarles de la forma más clara y apremiante únicamente la razón, el derecho y la equidad, pero en contra de sus intereses, entonces la impotencia de las fuerzas meramente morales se haría patente en que la mayoría de las veces no recibiríamos más que una risa burlona como respuesta. Así pues, solo la | fuerza física es capaz 267
de lograr respeto. Mas esa fuerza se encuentra originalmente en la masa, en la que va acompañada de ignorancia, estupidez e injusticia. Por consiguiente, la tarea de la política en esas difíciles circunstancias está ante todo en someter la fuerza física a la inteligencia, a la superioridad intelectual, y ponerla a su servicio. Sin embargo, si eso mismo no va aparejado con la justicia y las buenas intenciones, en caso de que se tenga éxito el resultado es que el Estado así constituido está formado por timadores y timados. Pero gracias a los progresos en la inteligencia de la masa eso se va descubriendo poco a poco, por mucho que se intente ocultarlo, y conduce a una revolución. En cambio, cuando a la inteligencia acompañan la justicia y la buena intención, se da un Estado perfecto en la medida de las cosas humanas en general. Para ello es muy útil que la justicia y la buena intención no solo existan sino sean también demostrables y se hagan presentes abiertamente, sometiéndose por tanto al examen y control públicos; sin embargo, aquí hay que evitar que la intervención de varias partes que así se produce dé lugar a que el punto de unión del poder de todo el Estado, con el cual ha de actuar hacia el interior y el exterior, pierda concentración y fuerza; esto último es lo que ocurre casi siempre en las repúblicas. Según ello, satisfacer todos esos requisitos mediante la forma del Estado sería la tarea suprema de la política: pero en la realidad esta ha de tomar también en consideración al pueblo concreto con sus peculiaridades nacionales, en cuanto el material bruto cuya índole ha de tener siempre un gran influjo en la perfección de la obra.

Será ya mucho que la política resuelva su tarea hasta el punto de que en la comunidad quede la menor injusticia posible: pues su desaparición total, sin resto alguno de ella, es solamente el fin ideal que no se puede alcanzar más que de forma aproximada. En efecto, si la injusticia es expulsada por un lado se vuelve a introducir por

otro, precisamente porque se halla en lo profundo del ser humano. Si se intenta alcanzar ese fin mediante la forma artificial de la cons-
268 titución y la perfección de la legislación, | se mantiene la asíntota; primero, porque los conceptos establecidos nunca agotan todos los casos particulares y no pueden descender hasta lo individual, ya que se asemejan a las piedras del mosaico y no a los matices de pincel de la pintura. Además, aquí todos los experimentos resultan arriesgados, porque nos las vemos con el material más difícil de manejar, el género humano, cuya manipulación es casi tan peligrosa como la del oro fulminante. En ese sentido la libertad de prensa es a la maquinaria estatal lo que la válvula de seguridad a la máquina de vapor: pues por medio de ella todo descontento se desahoga inmediatamente en palabras e incluso, si no tiene mucha entidad, se agota en ellas. Pero si la tiene, es bueno que se lo conozca de vez en cuando a fin de remediarlo. Las cosas van mucho mejor así que cuando el descontento queda reprimido, se incuba, fermenta, hierve y aumenta hasta llegar finalmente a explotar. — Por otra parte, la libertad de prensa ha de verse como el permiso para vender veneno: veneno para el espíritu y el ánimo. ¿Pues qué es lo que no se puede meter en la cabeza de la gran masa carente de conocimiento y juicio? Sobre todo cuando se le hacen falsas promesas de privilegios y ganancias. ¿Y de qué delito no es capaz el hombre al que se le ha metido algo en la cabeza? Por eso, mucho me temo que los peligros de la libertad de prensa superen sus provechos, en particular cuando hay caminos legales abiertos a cualquier protesta. En todo caso, la libertad de prensa debería estar condicionada a la estricta prohibición de cualquier anonimato. —

En general se podría incluso establecer la hipótesis de que el derecho es de índole análoga a ciertas sustancias químicas, que no se pueden presentar en estado puro y aisladas sino a lo sumo con una pequeña mezcla que les sirve de soporte o les da la consistencia necesaria, como es el caso del flúor, el alcohol, el ácido cianhídrico, etc.; que, en consecuencia, también el derecho, si ha de arraigar en el mundo real e incluso imperar en él, necesita una pequeña adición de arbitrariedad y fuerza a fin de que, pese a su naturaleza meramente ideal y por lo tanto etérea, pueda actuar y subsistir en este mundo real y material sin evaporarse y volar hacia el cielo, tal
269 y como | ocurre en Hesíodo. Como tal base química o aleación necesaria podemos considerar todo derecho por nacimiento, todos los privilegios heredados, toda religión estatal y algunas cosas más; pues solo a partir de un fundamento de esa clase arbitrariamente asentado se podría hacer prevalecer el derecho y cumplirlo

consecuentemente: él sería algo así como el δός μοι ποῦ στῶ[15] del derecho.

El artificial y arbitrario sistema de las plantas de *Linneo* no puede ser reemplazado por un sistema natural, por muy adecuado que este fuera a la razón y por muchas veces que se lo haya intentado; porque un sistema así nunca permite unas definiciones tan seguras y firmes como las que tiene el artificial y arbitrario. Igualmente, el fundamento artificial y arbitrario de la constitución estatal, como el antes aludido, no puede ser sustituido por un fundamento puramente natural que, rechazando las condiciones mencionadas, pretenda sustituir los privilegios del nacimiento por los de la valía personal, y la religión nacional, por los resultados de la investigación racional; porque, por muy adecuado que todo ello fuera a la razón, le falta aquella seguridad y firmeza de las definiciones, que es lo único que asegura la estabilidad del Estado. Una constitución estatal en la que simplemente tomara cuerpo el derecho abstracto sería algo excelente para seres distintos de los hombres: en efecto, la gran mayoría de estos son sumamente egoístas, injustos, desconsiderados, mentirosos y a veces incluso malvados, y además están dotados de muy escasa inteligencia; por esa razón surge la necesidad de un poder totalmente irresponsable que esté concentrado en un solo hombre y se halle incluso por encima de la ley y el derecho; un poder al que todos se dobleguen y que sea considerado como un ser de clase superior, un señor por la gracia de Dios. Solo así se puede a la larga refrenar y gobernar a la humanidad.

En cambio, vemos que en los Estados Unidos de América intentan arreglárselas sin ningún fundamento arbitrario y hacer que prevalezca el derecho sin alteración, puro y abstracto. Mas el resultado no es atrayente: pues, con toda la prosperidad material del país, en
él encontramos | que el sentimiento imperante es el vil utilitarismo 270
junto con su inevitable compañera, la ignorancia, que ha allanado el camino a la estúpida mojigatería anglicana, a la tonta arrogancia y a la brutal tosquedad, en unión con la necia veneración a las mujeres. Y hay incluso cosas peores que están allí a la orden del día: la atroz esclavitud de los negros ligada a la extrema crueldad con los esclavos, la injusta opresión de los negros libres, la *lynchlaw*[16], el asesinato a

15. [Δός μοι ποῦ στῶ καὶ κινῶ τὴν γῆν: «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo», expresión de Arquímedes según *Pappus* VIII, p. 1060, ed. Hultsch.]

16. En 1780 Charles Lynch, juez del estado de Virginia, mandó ejecutar a un grupo de *tories* sin juicio previo. Tal acción dio lugar a la llamada *Lynch law* o «ley de Lynch», y es también el origen de la palabra «linchamiento». [*N. de la T.*]

traición, frecuente y a menudo impune, los duelos de brutalidad inaudita, en ocasiones la burla abierta del derecho y las leyes, el repudio de deudas públicas, la indignante estafa política de una provincia vecina, de la que resultó la codiciosa invasión del rico país limítrofe; una invasión que después tuvo que ser disimulada desde las altas instancias mediante falsedades que todo el mundo en el país sabe que lo son y se burla de ellas. A todo eso se añade aún la oclocracia[17] creciente y, por último, el influjo totalmente nocivo que puede ejercer sobre la moralidad privada la mencionada negación de la justicia en las altas esferas. Así pues, esta muestra de una constitución basada puramente en el derecho en el otro lado del planeta dice muy poco en favor de las repúblicas; pero aún menos sus imitaciones en México, Guatemala, Colombia y Perú. Un inconveniente de las repúblicas, muy especial y al mismo tiempo paradójico, es este: que en ellas a las mentes superiores les ha de resultar más difícil acceder a altos puestos, y con ello lograr un influjo político inmediato, que en las monarquías. Pues en todas partes, siempre y en todas las situaciones hay mentes totalmente obtusas, débiles y vulgares que se conjuran o se alían instintivamente contra esas mentes superiores como contra su enemigo natural, y se mantienen firmemente unidas por su común temor ante ellas. En una constitución republicana a su grupo siempre numeroso le resulta fácil reprimir y excluir a las mentes superiores a fin de no ser aventajado por ellas; siempre son, y aquí con el mismo derecho original, cincuenta contra uno. Por el contrario, en la monarquía esa liga natural de las mentes obtusas contra las privilegiadas no existe más que por un lado: por abajo; por arriba, en cambio, el entendimiento y el talento tienen una
271 recomendación y un protector natural. | Pues, en primer lugar, el monarca mismo está demasiado alto y demasiado firme como para temer la competencia de alguien: además, él sirve al Estado más con su voluntad que con su mente, que nunca puede estar a la altura de tantas exigencias. Así pues, tiene que servirse de mentes ajenas; y, naturalmente, en vista de que su interés está firmemente unido al del país, que es inseparable e idéntico a él, preferirá y favorecerá a los mejores, ya que son para él los instrumentos más idóneos; solo le hará falta poder encontrarlos, lo cual no es difícil si se busca con franqueza. Igualmente, los ministros tienen una ventaja sobre los políticos principiantes demasiado grande como para tener que mirarlos con envidia y, por razones análogas, preferirán las mentes

17. Gobierno del populacho. Forma degenerada de la democracia. [*N. de la T.*]

destacadas y las pondrán en acción para hacer uso de sus fuerzas. De este modo, en las monarquías el entendimiento sigue teniendo muchas más oportunidades frente a su enemiga irreconciliable y omnipresente, la estupidez, que en las repúblicas. Y esa ventaja es grande.

En general la monarquía es la forma de gobierno natural al hombre, casi igual que lo es a las abejas y las hormigas, a las grullas viajeras, a los elefantes nómadas, a los lobos reunidos para las rapiñas y a otros animales que ponen a un individuo a la cabeza de su empresa. Del mismo modo, toda empresa arriesgada del hombre, cualquier campaña militar o travesía marítima tiene que obedecer a un comandante: siempre ha de ser una sola la voluntad rectora. Incluso el organismo animal está construido monárquicamente: el cerebro es el guía y director exclusivo, el ἡγεμονικόν[18]. Aunque el corazón, los pulmones y el estómago contribuyen mucho más a la permanencia del conjunto, no por ello pueden esos provincianos guiar ni dirigir: eso es asunto exclusivo del cerebro y tiene que arrancar de un solo punto. Incluso el sistema planetario es monárquico. En cambio, el sistema republicano es tan antinatural al hombre como perjudicial para la superior vida del espíritu, es decir, para las artes y las ciencias. En consonancia con todo ello encontramos que en toda la Tierra y en todo tiempo los pueblos, sean civilizados o salvajes, o bien se hallen en un estadio intermedio, se gobiernan en monarquía.

> |Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω, 272
> Εἷς βασιλεύς[19].
>
> *Il.* II, 204

¿Cómo nos sería posible ver constantemente y en todas las épocas muchos millones de hombres, y hasta cientos de millones, sometidos y obedeciendo voluntariamente a un solo hombre, a veces hasta a una mujer y transitoriamente incluso a un niño, si no hubiera en el hombre un instinto monárquico que le impulsara a ello como lo más conveniente? Pues eso no ha nacido de la reflexión. El rey es siempre uno y su dignidad suele ser hereditaria. Es algo así como la personificación o el monograma de todo el pueblo, que se individualiza en él: en ese sentido puede incluso

18. [Principio rector o guía.]

19. [«No es bueno el gobierno de muchos; hace falta un solo jefe, / Un solo rey», Homero, *Ilíada* II, 204.]

decir con razón: *l'état c'est moi*[20]. Precisamente por eso vemos que en los dramas históricos de Shakespeare los reyes de Inglaterra y Francia se llaman uno a otro *France* y *England*, y al duque de Austria, *Austria* (*El rey Juan* II, 1), considerándose algo así como la encarnación de sus nacionalidades. Esto es justo lo que concuerda con la naturaleza humana; y precisamente por ello el monarca a título hereditario no puede separar su bienestar y el de su familia del bienestar del país, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los casos con el monarca por elección; — piénsese en los estados pontificios. Los chinos no pueden concebir más que un gobierno monárquico: no entienden lo que es una república. Cuando en el año 1658 viajó una legación holandesa a China, se vio obligada a presentar al príncipe de Orange como su rey, ya que en otro caso los chinos se habrían inclinado a pensar que Holanda era un nido de piratas que vivían sin un soberano. (Véase *Jean Neuhof, l'Ambassade de la Compagnie Orientale des Provinces Unies vers l'Empereur de la Chine, trad. par Jean le Charpentier, à Leyde 1665. Chap. 45.*) Stobeo, en un capítulo titulado ὅτι κάλλιστον ἡ μοναρχία[21] (*Floril.* tit. 47; vol. 2, pp. 256-263), ha recopilado los mejores pasajes de los antiguos en los que se exponen las ventajas de la monarquía. Las repúblicas son antinaturales, están constituidas artificialmente y nacen de la reflexión, y por eso aparecen solamente como excepciones infrecuentes en toda la historia mundial: son las pequeñas repúblicas griegas, las
273 romanas y cartaginesas, que | además estaban condicionadas por el hecho de que las cinco sextas partes o quizá incluso las siete octavas partes de la población estaban formadas por *esclavos*. También los Estados Unidos de América tenían en 1840 tres millones de esclavos sobre una población de dieciséis millones de habitantes. Además, la duración de las repúblicas antiguas fue muy corta frente a la de las monarquías. — En general las repúblicas son fáciles de instituir pero difíciles de mantener: de las monarquías vale exactamente lo contrario.

Si se quisieran trazar planes utópicos yo diría: la única solución del problema sería el despotismo de los sabios y nobles en una auténtica aristocracia, una verdadera nobleza lograda por la *vía de la generación*, casando a los hombres más magnánimos con las mujeres más inteligentes e ingeniosas. Esa propuesta es *mi Utopía* y mi República platónica.

20. [«El Estado soy yo», expresión atribuida a Luis XIV de Francia.]
21. [Que la monarquía es lo mejor.]

Los reyes constitucionales tienen un innegable parecido con los dioses de Epicuro, que viven en su cielo en una imperturbable dicha y tranquilidad, sin mezclarse en los asuntos de los hombres. Pero ahora se han puesto de moda, y en el dominio de cada príncipe alemán de tres al cuarto se desarrolla una parodia completa de la Constitución inglesa, con Cámara de los Lores y Cámara de los Comunes, llegando hasta el acta de *habeas corpus* y el jurado. Esas formas, que han nacido del carácter y circunstancias ingleses y suponen ambos, son acordes y naturales al pueblo inglés: pero también es natural al pueblo alemán estar dividido en muchos linajes sometidos a otros tantos príncipes realmente reinantes, con un emperador por encima de todos que mantiene la paz dentro de su territorio y representa la unidad del Imperio ante el exterior; porque eso ha nacido de su carácter y sus circunstancias. Opino que si Alemania no quiere enfrentarse al mismo destino que Italia, ha de restablecer, y con la mayor efectividad posible, la dignidad imperial abolida por su enemigo mortal: el primer Bonaparte. Pues de ella depende la unidad alemana y, sin ella, esta será siempre meramente nominal o precaria. Pero dado que no estamos ya en tiempos de Günther de Schwarzburg[22], en los que la elección del emperador se hacía en serio, la corona imperial debería pasar alternativamente a Austria y Prusia de forma vitalicia. | La sobe- 274
ranía absoluta de los pequeños estados es en todo caso ilusoria. Napoleón I ha hecho con Alemania exactamente lo mismo que hizo Otón el Grande con Italia (véase *Annotazione alla Secchia rapita*[23]): dividirla en muchos Estados pequeños e *independientes*, de acuerdo con el principio *divide et impera*. — Los ingleses muestran también su gran inteligencia al considerar inamovibles y sagradas sus antiguas instituciones, costumbres y usos, aun a riesgo de llevar esa tenacidad demasiado lejos y hasta el ridículo; porque aquellas cosas no las inventa una mente ociosa sino que van resultando poco a poco del poder de las circunstancias y la sabiduría de la vida; y de ahí que les resulten adecuadas a ellos como

22. Günther, vigésimoprimer conde de Schwarzburg-Blankenburg (1304-1349): estuvo al servicio del emperador Luis IV, de la casa Wittelsbach. Tras la muerte de este, los Wittelsbach le nombraron rey en contra de Carlos IV, de la casa de Luxemburgo, que había sido nombrado rey en 1346. Abdicó a los pocos meses de la elección, tras ser vencido por Carlos IV. Murió tres semanas después, probablemente de muerte violenta. [*N. de la T.*]

23. *La secchia rapita* (*El cubo robado*) (1614): poema de Alejandro Tassoni que aborda la lucha entre los ciudadanos de dos pueblos vecinos en Italia: Bologna y Modena. [*N. de la T.*]

nación. En cambio, el Miguel alemán[24] se ha dejado convencer por su maestro de que tiene que vestir un frac inglés; no conviene que sea de otra manera: así que lo ha conseguido de papá y ahora tiene un aspecto bastante ridículo con sus torpes maneras y su desmañado ser. Pero el frac le va a apretar e incomodar mucho, y en primer término debido al jurado que, procedente de la más ruda Edad Media inglesa, de los tiempos de Alfredo el Grande, cuando el saber leer y escribir eximía a un hombre de la pena de muerte[25], es el peor de todos los tribunales criminales. En efecto, en vez de jueces eruditos y expertos que han encanecido desenredando a diario las intrigas y tretas ensayadas por ladrones, asesinos y bribones, y así han aprendido a seguir la pista a las cosas, ahora se sientan en el tribunal el compadre sastre y el guantero: con su inteligencia torpe, ruda, inexperta, obtusa y ni siquiera acostumbrada a mantener la atención, han de descubrir la verdad entre los engañosos velos del fraude y la apariencia, al mismo tiempo que además piensan en su paño y su piel, y anhelan volver a casa; pero además no tienen una idea clara de la diferencia entre probabilidad y certeza, sino que más bien forman en su torpe cabeza una especie de *calculus*
275 *probabilium* | con el que confiadamente doblan la vara de la justicia
acerca de la vida de los demás. Se les puede aplicar lo que *Samuel Johnson* dijo acerca de un consejo de guerra convocado en relación con un asunto importante y en el que confiaba poco: que quizás ni uno solo de los que lo formaban hubiera dedicado una hora de su vida a ponderar probabilidades por sí solo. (Boswell, *Life of Johnson*, a. 1780 *aetat*. 71). ¡Pero ellos —se piensa— son tan imparciales! — ¿El *malignum vulgus*? Como si no se hubiera de temer diez veces más parcialidad de los que tienen el mismo nivel social del acusado que de los jueces totalmente ajenos a él, que viven en otras regiones, que no pueden ser destituidos y son conscientes de la dignidad de su cargo. Pero dejar que un jurado juzgue los delitos contra el Estado y su jefe, así como los delitos de prensa, significa en realidad poner a la cabra a cuidar del jardín.

24. *Der deutsche Michel*: personificación nacional del alemán de carácter caricaturesco, análoga a la del «Tío Sam» estadounidense o John Bull en Inglaterra. Su elemento distintivo es el gorro de dormir. [*N. de la T.*]

25. *Juristas alemanes* señalan que bajo los reyes anglosajones no existió un *verdadero* jurado, como tampoco bajo los primeros normandos: pero poco a poco se fue perfeccionando, y entre Eduardo III y Enrique IV se convirtió en un auténtico jurado.

§ 128

En todos los lugares y épocas ha habido gran descontento con los gobiernos, las leyes y las instituciones públicas; en gran parte, simplemente porque siempre se está dispuesto a achacarles a ellos la miseria que va inseparablemente unida a la misma existencia humana y que es, hablando en lenguaje mítico, la maldición que recibió Adán y con él toda su estirpe. Sin embargo, nadie ha planteado aquel falso pretexto con tanta mentira y descaro como los demagogos de la «actualidad»[26]. En efecto, en cuanto enemigos del cristianismo son optimistas: el mundo es para ellos «fin en sí mismo» y de ahí que en sí mismo, es decir, en su condición natural, haya sido constituido con toda excelencia y sea la sede de la felicidad. Los colosales males del mundo que claman contra eso se los atribuyen en su totalidad a los gobiernos: si estos cumplieran con su deber, existiría el Cielo en la Tierra, es decir, todos podrían devorar, empinar el codo, propagarse y estirar la pata sin esfuerzo ni necesidad: pues esa es la paráfrasis de su «fin en sí mismo» y la meta del «progreso infinito de la humanidad» que anuncian infatigables en frases pomposas.

|§ 129 276

En otro tiempo el sostén principal del trono era la *fe*; hoy en día lo es el *crédito*. Al mismo Papa puede que apenas le importe más la confianza de sus creyentes que la de sus acreedores. Si antes se lamentaba el pecado del mundo, ahora se miran con espanto las deudas del mundo y, como antes se profetizaba el Juicio Final, se profetiza ahora la gran σεισάχϑεια[27], la universal bancarrota estatal que un día llegará, pero con la esperanza de no llegar a vivirla uno mismo.

§ 130

El *derecho de propiedad* está mucho más fundado ética y racionalmente que el *derecho por nacimiento*; no obstante, está relacionado y entrelazado con este, por lo que sería difícil separarlos sin poner en peligro el primero. La razón de ello es que la mayoría de las propiedades son heredadas y, por ende, son también una especie

26. Véase infra, p. 304 [p. 302], nota 3. [*N. de la T.*]
27. [Condonación de deudas.]

de derecho por nacimiento; así, la antigua nobleza lleva solamente el nombre de la heredad, con el cual no se expresa, pues, más que su propiedad. — Así pues, todos los propietarios, si fueran sensatos en vez de envidiosos, deberían defender también que se conserve el derecho por nacimiento.

La nobleza en cuanto tal tiene además una doble utilidad: contribuye a apoyar, por un lado, el derecho de propiedad y, por otro, el derecho por nacimiento del rey: pues el rey es el primer noble del país y por lo regular trata al noble como a un pariente inferior y de forma completamente distinta que al burgués, por mucho que confíe en este. Es del todo natural que tenga más confianza en aquellos cuyos antepasados han sido en su mayor parte los primeros servidores y siempre el entorno inmediato de los suyos. Por eso un noble apela con razón a su nombre cuando, en caso de surgir alguna sospecha, repite a su rey la declaración de su lealtad y sumisión. Como saben mis lectores, el carácter se hereda del padre[28]. Es cerril y ridículo negarse a mirar de quién es hijo un hombre.

277 |§ 131

Todas las mujeres, con raras excepciones, están inclinadas al despilfarro. Por eso hay que poner a seguro de su necedad cualquier patrimonio existente, salvo en los casos infrecuentes en que lo hayan ganado por sí mismas. Precisamente por eso opino que las mujeres nunca alcanzan del todo la mayoría de edad sino que deben estar siempre bajo la vigilancia real del hombre, bien sea del padre, del cónyuge, del hijo o del Estado, — como es el caso de la India; y que, por consiguiente, nunca han de tener capacidad de disponer arbitrariamente de un patrimonio que no hayan ganado ellas mismas. En cambio, considero una necedad imperdonable y funesta que a una madre se le pueda encargar la tutela y administración de la herencia paterna de sus hijos. En la mayoría de los casos esa mujer dilapidará con su amante —da igual que se haya casado con él o no— lo que el padre de los niños ganó con el trabajo de toda su vida con especial atención a ellos. Ya el padre Homero nos hace esa advertencia:

Οἶσθα γάρ, οἷος θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι γυναικός.
Κείνου βούλεται οἶκον ὀφέλλειν, ὅς κεν ὀπυίοι

28. Véase *El mundo como voluntad y representación* II, capítulo 43: «Herencia de las cualidades». [*N. de la T.*]

Παίδων δὲ προτέρων καὶ κουριδίοιο φίλοιο
Οὐκέτι μέμνηται τεθνηότος, οὐδὲ μεταλλᾷ[29].
Od. XV, 20

Con frecuencia la madre verdadera se convierte en madrastra tras la muerte del padre. Pero en general son solo las *madrastras* las que tienen tan mala fama, que ha dado lugar a la palabra *stiefmütterlich*[30], mientras que nunca se ha hablado de la condición de padrastro en ese sentido: aquella fama la tenían ya en la época de Heródoto ([*Historiae*] IV, 154)[31] y han sabido mantenerla. En todo caso, la mujer necesita siempre tutela, así que nunca puede ser tutora. Mas en general una mujer que no ha amado a su marido tampoco amará a los hijos de este, en particular después de que ha pasado el tiempo del amor materno meramente instintivo, que por lo tanto no se le puede atribuir desde el punto de vista moral. — Además, opino que ante un tribunal el testimonio de una mujer debe tener, *caeteris paribus*, menos peso que el de un hombre, de modo que dos testigos varones compensan más o menos a tres o incluso cuatro mujeres. | Pues creo que el sexo femenino, tomado en conjunto, 278
dice a diario tres veces más mentiras que el masculino, y además con una apariencia de veracidad y franqueza que los hombres nunca alcanzan. Los mahometanos, desde luego, se exceden por el otro lado. Un joven turco culto me dijo una vez: «Nosotros consideramos a la mujer simplemente como la tierra en la que el hombre deposita la simiente. Por eso su religión es indiferente: nosotros podemos casarnos con una cristiana sin exigir que se convierta». A mi pregunta de si los derviches[32] se casan, contestó: «Eso va de suyo: el profeta estaba casado y ellos no pueden pretender ser más santos que él». —

¿No sería mejor que no hubiera días de fiesta pero a cambio sí tantas más horas de asueto? ¡Qué beneficiosas serían las dieciséis horas del aburrido y —precisamente por ello— peligroso domingo,

29. [«Pues tú sabes qué ánimo hay en el corazón de una mujer. / Solo quiere aumentar la hacienda de aquel con el que vive / Pero no se acuerda de sus primeros hijos ni del esposo de su juventud / Ni pregunta por él una vez que ha muerto», *Odisea* XV, 20]

30. De *Stiefmutter* [madrastra]: «como una madrastra», «sin amor», «con negligencia», refiriéndose a la forma de tratar a alguien. [*N. de la T.*]

31. Se refiere a la segunda esposa de Etarco, rey de Axo, que maltrataba a Frónima, hija del primer matrimonio del Rey, y que con sus maquinaciones llegó a conseguir que el Rey mandara tirar a su propia hija al mar. [*N. de la T.*]

32. Miembros de una hermandad religiosa y ascética sufí. [*N. de la T.*]

si doce de ellas estuvieran repartidas por todos los días de la semana! El domingo tendría suficiente con dos horas para la práctica religiosa; casi nunca se le dedican más, y todavía menos a la meditación piadosa. Los antiguos no tenían tampoco un día de descanso semanal. Pero, desde luego, sería difícil que la gente conservara las dos horas diarias de ocio así obtenidas y las asegurase frente a las intromisiones.

§ 132

El judío errante Ahasvero[33] no es más que la personificación de todo el pueblo judío. Puesto que ha cometido un delito contra el Salvador y el Redentor del mundo, no debe liberarse nunca de la vida terrena y su carga, y ha de vagar errante en tierra ajena. Ese es justamente el delito y el destino del pequeño pueblo judío, que de forma realmente asombrosa, desterrado desde hace dos mil años de su morada, todavía subsiste y vaga errante; cuando tantos pueblos grandes y gloriosos junto a los cuales ni siquiera se ha de nombrar esa nación marginal: asirios, medos, persas, fenicios, egipcios, etruscos, etc., cayeron en el eterno descanso y han desaparecido por completo. Y
279 así aún hoy esa *gens extorris*[34], ese Juan sin | Tierra de los pueblos, se puede encontrar en todo el orbe terrestre; en ninguna parte en su casa y en ninguna parte extranjeros, afirman su nacionalidad con obstinación sin igual; y hasta puede que pensando en Abraham, que vivió como extranjero en Canaán pero poco a poco se convirtió en señor de todo el país, tal y como su dios se lo había prometido (1 Moisés 17, 8), también quieran tocar tierra y echar raíces en algún lugar a fin de volver a conseguir una tierra, sin la cual un pueblo es un globo en el aire[35]. — Hasta entonces viven como parásitos

33. Leyenda con distintas versiones acerca de un judío —denominado de distintas formas— que empujó a Jesús durante su Pasión y fue por ello condenado a vagar por la Tierra hasta su segunda venida. [*N. de la T.*]

34. [Gente extranjera.]

35. *Moisés* (lib. IV, c. 13 ss. y lib. V, c. 2) nos ofrece un ilustrativo ejemplo del proceso de la *progresiva población de la Tierra*: hordas nómadas sin patria intentaban expulsar a pueblos ya establecidos que ocupaban buenas tierras. El último paso de esa clase fue la *invasión de los bárbaros* o, más bien, la conquista de América e incluso la represión de los salvajes americanos que aún continúa, y también los de Australia. El papel de los *judíos* al establecerse en la Tierra Prometida y el de los *romanos* al hacer lo propio en Italia es en esencia el mismo: el de un pueblo inmigrado que combate constantemente a los que antes fueron sus vecinos y termina por someterlos. Solo que los *romanos* lo han llevado incomparablemente más lejos que los *judíos*.

de los demás pueblos y de su suelo, pero no están menos animados del más ardiente patriotismo por su propia nación, que ellos ponen de manifiesto en la más firme unión en la que están todos para uno y uno para todos; de modo que ese patriotismo *sine patria* produce mayor entusiasmo que ningún otro. La patria del judío son los otros judíos: por eso lucha por ellos como *pro ara et focis*[36], y ninguna comunidad en la Tierra se mantiene tan unida como esta. De ahí se infiere lo absurdo de pretender otorgarles participación en el gobierno o la administración de algún Estado. Su religión está originalmente fundida con su Estado y se identifica con él, no siendo en modo alguno la cuestión principal sino más bien el simple vínculo que los mantiene unidos, el *point de ralliement*[37] y el estandarte por el que se conocen. Esto se muestra también en que ni siquiera el judío bautizado atrae el odio y el rechazo de los demás, como en los demás casos les ocurre a todos los apóstatas, sino que no deja de ser amigo y compañero suyo —exceptuando a algunos ortodoxos— y de considerarlos sus verdaderos compatriotas. E incluso cuando se | celebran las regulares plegarias festivas de los 280
judíos, en las que tienen que reunirse diez, si falta uno entra en su lugar un judío bautizado, pero ningún otro cristiano. Lo mismo ocurre con todas las demás actividades religiosas. El asunto se pondría de relieve de forma aún más clara si alguna vez el cristianismo se derrumbase totalmente y desapareciera; porque entonces los judíos no dejarían por ello de distinguirse como judíos y mantenerse agrupados. En consecuencia, es sumamente superficial y falso considerar a los judíos una simple secta religiosa: aunque para fomentar ese error el judaísmo se caracterice como «confesión judía», con una expresión tomada de la Iglesia cristiana, se trata de una expresión radicalmente falsa, calculada con intención para inducir a error y que no debe en absoluto ser permitida. La expresión correcta es, más bien, «nación judía». Los judíos no tienen ninguna confesión: el monoteísmo pertenece a su nacionalidad y su constitución estatal y para ellos es algo que va de suyo. De hecho, el monoteísmo y el judaísmo son, bien entendidos, conceptos intercambiables. — El que los conocidos defectos unidos al carácter nacional de los judíos —el más destacado de los cuales es la ausencia de todo aquello que expresa la palabra *verecundia*[38], si bien se trata de un defecto que quizás

36. [«Por el altar y el hogar», los bienes más sagrados para los romanos. Véase Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* III, 40, 94.]

37. [Contraseña.]

38. [Vergüenza.]

ayude más en este mundo que cualquier cualidad positiva—; el que, como digo, esos defectos se tengan que atribuir a la larga e injusta opresión que han sufrido, los disculpa pero no los suprime. He de elogiar plenamente al judío racional que, abandonando todas las fábulas, patrañas y prejuicios, sale con el bautismo de una congregación que no le ofrece honor ni ventajas (si bien en casos excepcionales se presentan estas últimas), aun cuando no se tome muy en serio la fe cristiana: ¿pues se la toman así todos los jóvenes cristianos que recitan su *Credo* en la Confirmación? No obstante, el mejor medio para ahorrarle también ese paso y terminar de la forma más liviana con el mundo del desorden tragicómico consiste en permitir e incluso fomentar el matrimonio entre judíos y cristianos; la Iglesia no tiene nada que objetar contra ellos, ya que tiene
281 a su favor incluso la autoridad del apóstol (I Corintios 7, | 12-16). Entonces en cien años habrá muy pocos judíos y poco después el fantasma será totalmente conjurado, Ahasvero estará enterrado y el pueblo elegido no sabrá él mismo dónde se ha quedado. Mas ese resultado deseable se frustrará si se impulsa la emancipación de los judíos hasta el punto de que consigan derechos públicos, es decir, participación en la administración y el gobierno de los países cristianos. Pues entonces serían y seguirían siendo judíos *con amore*. Que disfruten de los mismos derechos civiles que los demás lo exige la justicia: pero concederles participación en el Estado es absurdo: son y siguen siendo un pueblo extranjero, oriental, y han de pasar siempre por meros extranjeros residentes. Cuando, hace unos veinticinco años, se debatió en el Parlamento inglés la emancipación de los judíos, uno de los oradores planteó el siguiente caso hipotético: un judío inglés llega a Lisboa, donde encuentra dos hombres en estado de extrema necesidad y tribulación, pero de tal suerte que solo está en su poder salvar a *uno* de ellos. Personalmente ambos le son ajenos. Uno es inglés, pero cristiano; el otro, portugués, pero judío. ¿A quién salvará? — Creo que ningún cristiano razonable y ningún judío sincero dudarán de la respuesta. Pero ella proporciona el criterio de los derechos que hay que conceder a los judíos.

§ 133

No hay ningún asunto en el que la religión intervenga de forma tan inmediata y evidente en la vida práctica y material como el *juramento*. Es bastante penoso que la vida y la propiedad de uno se hagan así depender de las convicciones metafísicas del otro. Pero si alguna vez, como es de temer, las religiones se desmoronasen en su totali-

dad y desapareciese toda fe, ¿qué ocurriría con el juramento? — Por eso vale la pena investigar si no hay un significado del juramento que sea puramente moral, independiente de toda fe positiva y, sin embargo, reductible a claros conceptos; un significado que, como un santuario de oro puro, pudiera sobrevivir a aquel incendio universal de iglesias; si bien, junto a la pompa y el | lenguaje solemne 282
del juramento religioso, aquel debería tener un aspecto algo pobre y soso.

La finalidad indiscutible del juramento es prevenir por vía puramente moral la frecuente falsedad y mentira del hombre, haciéndole vivamente consciente de que la obligación moral de decir la verdad que él reconoce se incrementa debido a una consideración extraordinaria que aquí aparece. Voy a intentar *esclarecer* de acuerdo con *mi* ética el sentido puramente moral, libre de todo elemento trascendente y mítico, que tiene el recalcar aquella obligación.

En mi obra principal, vol. 1, § 62, p. 384 [3.ª ed., p. 401] y con más detenimiento en el escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, § 17, pp. 221-230 [2.ª ed., pp. 216-226], he formulado el principio paradójico, pero verdadero, de que en ciertos casos el hombre tiene derecho a mentir, y he apoyado tal principio en una explicación y fundamentación efectivas. Tales casos serían, en primer lugar aquellos en los que él tendría derecho a emplear la fuerza contra otros; y, en segundo lugar, aquellos en los que se le dirigen preguntas no autorizadas en absoluto y de tal índole que él podría en peligro sus intereses tanto negándose a contestarlas como respondiendo sinceramente. Precisamente porque en tales casos se está indiscutiblemente legitimado a no decir la verdad, en los asuntos importantes cuya decisión depende de la declaración de un hombre, así como en las promesas cuyo cumplimiento es de gran importancia, es necesario que el sujeto en cuestión declare primero de forma expresa y solemne reconocer que no se dan aquí los mencionados casos; es decir, que sabe y comprende que aquí no sufre ni le amenaza ninguna coacción sino que solamente impera el derecho; igualmente, que reconoce que la pregunta que se le plantea está plenamente autorizada y, por último, que es consciente de todo lo que depende de su presente declaración al respecto. Esa declaración implica que si miente en tales circunstancias comete una grave injusticia con clara conciencia, ya que él desempeña ahora el papel de alguien a quien, confiando en su honradez, se le han dado plenos poderes que puede utilizar para la injusticia o para la justicia. Si él entonces | miente, tiene la clara conciencia de ser 283
alguien que cuando tiene libres poderes los emplea con la más fría

meditación para cometer injusticia. Ese testimonio sobre sí mismo se lo da el perjurio. Pero a eso se añade la circunstancia de que, puesto que ningún hombre carece de la necesidad de alguna metafísica, también todos llevan en sí mismos la convicción, aunque sea confusa, de que el mundo no tiene solamente un significado físico, sino también uno metafísico; e incluso que, con respecto a él, nuestra conducta individual tiene según su sola moralidad unas consecuencias totalmente distintas y mucho más importantes que las que le corresponden en virtud de su eficacia empírica, de suerte que posee realmente una significación trascendente. Sobre esto remito a mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, § 21, y solamente añado que el hombre que deniega a su propio obrar cualquier otra significación que no sea la empírica, nunca sostendrá esa opinión sin experimentar un conflicto interno con ella y sin ejercer una coacción sobre sí mismo. La invitación al juramento se le plantea al hombre expresamente en la situación en la que él ha de verse, en este sentido, como ser puramente moral y con la conciencia de la gran importancia que tienen para él las decisiones que tome en calidad de tal; con lo que todas las demás consideraciones deben encogerse hasta terminar por desaparecer. — Aquí es accesorio que la convicción de un significado metafísico y a la vez moral de nuestra existencia que así se sugiere sea sordamente sentida, o esté revestida y vivificada con mitos y fábulas de todas clases, o llegue a la claridad de pensamiento filosófico; de donde se sigue a su vez que en esencia no importa que la fórmula del juramento exprese esta o aquella referencia mitológica o sea puramente abstracta, como el *je le jure* utilizado en Francia. La fórmula debería elegirse en función del grado de formación intelectual del que presta el juramento, al igual que se eligen fórmulas distintas según la fe positiva que se profesa. Vista así la cuestión, se podría incluso permitir que prestase juramento alguien que no profesara ninguna religión.

| Capítulo 10 284

SOBRE LA TEORÍA DEL CARÁCTER INDESTRUCTIBLE DE NUESTRO VERDADERO SER CON LA MUERTE

§ 134

Aunque en mi obra principal he tratado este tema de forma conexa y en detalle, creo que no carecerá de valor para alguno un pequeño suplemento de consideraciones aisladas al respecto, que siempre arrojan alguna luz sobre aquella exposición. —

Hay que leer *Selina* de *Jean Paul* para ver cómo un espíritu eminente pelea con los absurdos que se le imponen acerca de una falsa idea a la que no quiere renunciar porque está apegado a ella de corazón, pese a que se encuentra siempre inquieto por las incongruencias que no puede digerir. Se trata de la idea de la permanencia individual de toda nuestra conciencia personal después de la muerte. Precisamente aquella lucha y agonía de Jean Paul demuestra que semejantes ideas compuestas de elementos falsos y verdaderos no son, como se dice, errores provechosos sino claramente nocivos. Pues no solo la falsa contraposición de alma y cuerpo, sino también la elevación de la personalidad total a cosa en sí que debe subsistir eternamente, hacen imposible el verdadero conocimiento —basado en la oposición entre fenómeno y cosa en sí— del carácter indestructible de nuestro ser verdadero, en cuanto algo a lo que no afecta el tiempo, la causalidad y el cambio; pero no solo eso, sino que además aquella falsa idea no puede ni siquiera mantenerse
como sustituta | de la verdad, ya que la razón se indigna una y otra 285
vez con el absurdo que yace en ella, pero con él ha de abandonar también la parte de verdad que lleva amalgamada. Pues la verdad no puede mantenerse a la larga más que en su pureza: mezclada con el error, participa de su caducidad, al igual que el granito se

desmorona cuando se erosiona su feldespato, aunque el cuarzo y la mica no estén sometidos a tal erosión. Así que les van mal las cosas a los sucedáneos de la verdad.

§ 135

Cuando en las relaciones cotidianas uno de los muchos a los que les gusta saberlo todo pero no quieren aprender nada nos preguntan por la permanencia tras la muerte, la respuesta más adecuada, pero sobre todo la más correcta, es: «Tras tu muerte serás lo que eras antes de tu nacimiento». Pues implica lo erróneo de pretender que el tipo de existencia que tiene un comienzo no tenga un término; pero además contiene la indicación de que puede haber dos clases de existencia y, conforme a ello, dos clases de nada. — No obstante, se podría también contestar: «Lo que serás tras la muerte —aunque sea nada— te será entonces tan natural y adecuado como lo es ahora tu ser orgánico individual: así que a lo sumo tendrías que temer el instante del tránsito. De hecho, puesto que una ponderación a fondo del asunto da como resultado que la completa inexistencia sería preferible a una existencia como la nuestra, el pensamiento del cese de nuestra existencia o de un tiempo en el que ya no existiéramos no nos puede afligir de forma racional en mayor medida que el pensamiento de que nunca hubiéramos llegado a existir. Y puesto que esta existencia es esencialmente personal, tampoco el fin de la personalidad ha de verse como una pérdida».

En cambio, a aquel que por la vía objetiva y empírica hubiera seguido el hilo del materialismo y se dirigiera a nosotros lleno de horror por la total negación a la que se enfrenta con la muerte,
286 quizás la manera más rápida | de calmarle, y la más acorde con su concepción empírica, sería demostrarle de forma patente la diferencia entre la materia y la fuerza metafísica que se apodera temporalmente de ella; por ejemplo, en el huevo, cuya fluidez homogénea e informe adopta la complicada y exactamente definida figura de la especie y género de su ave, tan pronto como se le añade la temperatura adecuada. En cierta medida eso es una especie de *generatio aequivoca*: y es muy probable que la serie ascendente de las formas animales surgiera cuando una vez, en los tiempos primitivos y en una hora feliz, del tipo del animal al que pertenecía el huevo se dio el salto a uno superior. En todo caso, aquí destaca de forma patente algo diferente de la materia, sobre todo porque está ausente a la más mínima circunstancia desfavorable. Con eso se hace perceptible que, una vez que la acción ha concluido o ha sido ulteriormente

impedida, puede apartarse de la materia quedando intacto; lo cual señala a una permanencia de tipo totalmente distinto a la persistencia de la materia en el tiempo.

§ 136

Ningún individuo es apto para persistir eternamente: se sumerge en la muerte. Sin embargo, no perdemos nada con ello. Pues a la existencia individual subyace una totalmente distinta de la que es manifestación. Esta no conoce el tiempo, y por lo tanto tampoco la permanencia ni la muerte.

Si nos imaginamos un ser que conociera, comprendiera y viera todo, para él probablemente no tendría ningún sentido la pregunta de si permanecemos tras la muerte; porque, más allá de nuestra actual existencia temporal e individual, la permanencia y el cese dejarían de tener significado y serían conceptos indiscernibles; según ello, ni el concepto de la permanencia ni el de la muerte encontrarían aplicación a nuestro ser auténtico y verdadero, o a la cosa en sí que se presenta en nuestro fenómeno, ya que son conceptos tomados del tiempo, que es la simple forma del fenómeno. — Sin embargo, no podemos pensar el *carácter indestructible* de aquel núcleo de nuestro fenómeno más que como una *permanencia* del mismo y, por cierto, según el esquema de la *materia* en cuanto aquello que permanece en el tiempo bajo todos los cambios de las formas. — | Si 287
se le niega esa permanencia, entonces vemos nuestro fin temporal como una aniquilación, de acuerdo con el esquema de la *forma* que desaparece cuando se le quita la materia que la soporta. No obstante, en ambos casos se trata de una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος[1], en concreto, de una transposición de las formas del fenómeno a la cosa en sí. Pero apenas nos podemos formar ni siquiera un concepto abstracto de una indestructibilidad que no fuera una permanencia; porque nos falta toda intuición para ilustrarlo.

Mas en verdad, el continuo nacimiento de nuevos seres y la aniquilación de los existentes se han de ver como una ilusión producida por el aparato de dos cristales pulidos (funciones cerebrales), solo gracias a los cuales podemos ver algo: se llaman espacio y tiempo, y en su compenetración recíproca, causalidad. Pues todo lo que percibimos bajo esas condiciones es mero fenómeno; pero no conocemos las cosas tal como puedan ser en sí mismas, es decir,

1. [«Salto ilegítimo a otro género», cf. Aristóteles, *De coelo*, 268b, 1.]

independientemente de nuestra percepción. Ese es propiamente el núcleo de la filosofía kantiana; una filosofía que nunca, ni tampoco su contenido, podemos recordar con excesiva frecuencia, tras un periodo en el que la venal charlatanería con su proceso de embrutecimiento ha expulsado la filosofía de Alemania, con la gustosa ayuda de la gente para la que la verdad y el espíritu son las cosas más indiferentes del mundo, pero el sueldo y los honorarios, las más importantes.

Aquella existencia que permanece indiferente a la muerte del individuo no tiene por forma el espacio y el tiempo: pero todo lo que es real para nosotros aparece en ellos: de ahí que la muerte se nos presente como una aniquilación.

§ 137

Cada cual siente que es algo distinto de un ser que una vez fue creado por otro de la nada. De ahí nace en él la plena confianza de que la muerte terminará con su vida, pero no con su existencia.

En virtud de la forma cognoscitiva del *tiempo*, el hombre (es decir, la afirmación de la voluntad de vivir en su grado superior de objetivación) se presenta como una especie de hombres que nacen una y otra vez y luego mueren.

288 |El hombre es algo distinto de una nada viviente: — y el animal también.

Al ver la *muerte* de un hombre, ¿cómo podemos siquiera pensar que aquí una cosa en sí se convierte *en nada*? Todo hombre tiene un conocimiento inmediato, intuitivo, de que es más bien un simple fenómeno en el tiempo, esa forma de todos los fenómenos, el que encuentra su fin sin que la cosa en sí sea afectada por ello; de ahí que en todas las épocas el hombre se haya esforzado por traducirlo en las más distintas formas y expresiones, que sin embargo, al estar todas tomadas del fenómeno, en su sentido propio no se refieren más que a él.

Quien piense que su existencia está limitada a su vida actual se considera una nada viviente: pues hace treinta años no era nada; y dentro de treinta años volverá a no ser nada.

Si hubiéramos conocido por completo nuestra propia esencia, hasta lo más íntimo, encontraríamos ridículo pretender que el individuo sea imperecedero: porque eso significaría renunciar a aquella esencia misma a cambio de una sola de sus innumerables manifestaciones —fulguraciones.

§ 138

Cuanta más clara conciencia tiene uno de la caducidad, nihilidad y naturaleza onírica de todas las cosas, más la tiene también de la eternidad de su propia esencia interior; porque en realidad aquella naturaleza de las cosas no se conoce más que por oposición a esta, al igual que la rápida marcha del propio barco solo se percibe viendo la tierra firme y no el barco mismo.

§ 139

El *presente* tiene dos mitades: una *objetiva* y una *subjetiva*. Únicamente la objetiva tiene por forma la intuición del *tiempo* y, por lo tanto, rueda incesantemente: la subjetiva está fija y, por ende, es siempre la misma. De ahí nace nuestro vivaz recuerdo de lo que pasó hace mucho tiempo y la conciencia de nuestro carácter imperecedero, pese a conocer la fugacidad de nuestra existencia.

|De mi principio inicial «el mundo es mi representación» se si- 289
gue ante todo: «primero existo yo y, luego, el mundo». Deberíamos retener bien esto como antídoto contra la confusión de la muerte con la aniquilación.

Cada cual piensa que su núcleo más íntimo es algo que contiene el *presente* y lo lleva consigo.

Vivamos cuando vivamos, nos hallamos siempre con nuestra conciencia en el centro del tiempo, nunca en su punto final; y en ello podemos comprobar que cada uno lleva en sí mismo el inmóvil punto medio de todo el tiempo infinito. Eso es también en el fondo lo que le da la confianza que le permite vivir sin un continuo estremecimiento ante la muerte. Pero el que, en virtud de la fuerza de su recuerdo y su fantasía, es capaz de recordar con la mayor vivacidad el pasado remoto de su propia vida tiene más clara conciencia que los demás de la *identidad del ahora en todo tiempo*. Quizá incluso ese principio sea más correcto a la inversa. Mas, en todo caso, esa conciencia más clara de la identidad de todo ahora es un requisito esencial para la disposición filosófica. Mediante ella se concibe lo más fugaz, el ahora, como lo único que permanece. Quien de esa manera intuitiva se percata de que el *presente*, que es la única forma de toda realidad en el sentido más estricto, tiene su fuente *en nosotros*, es decir, que mana de dentro y no de fuera, ese no puede dudar del carácter indestructible de su propio ser. Antes bien, comprenderá que con su muerte sucumbe para él el mundo objetivo con el medio de su representación —el intelecto—, pero eso no afecta

a su existencia: pues dentro había tanta realidad como fuera. Con plena inteligencia dirá: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον[2]. (Véase *Stob. Floril.* Tit. 44, 42; vol. 2, p. 201.)

El que no da validez a todo eso tiene que afirmar lo contrario y decir: «El tiempo es algo puramente objetivo y real, que existe con total independencia de mí. Yo solamente he sido lanzado por azar en él, me he apoderado de una parte del mismo y de ese modo he conseguido una realidad efímera como otros miles antes que yo, que ahora ya no son nada; y muy pronto tampoco yo seré nada. En
290 cambio, el tiempo, que es | lo real, sigue su camino sin mí». Pienso que lo radicalmente falso y hasta absurdo de esa opinión se hace patente en lo rotundo de la expresión.

Conforme a todo ello, la vida puede verse como un sueño, y la muerte, como el despertar. Pero la personalidad, el individuo, pertenece a la conciencia que sueña y no a la despierta; por eso a aquel la muerte se le presenta como una aniquilación. Pero en todo caso, desde ese punto de vista no se la puede considerar como el tránsito a un estado completamente nuevo y extraño, sino más bien como el retorno a nuestro propio estado primigenio del que la vida no fue más que un breve episodio.

Sin embargo, si un filósofo pretende acaso pensar que al morir encontrará un consuelo propio de él en exclusiva, o en todo caso una diversión, debido a que se le resolverá un problema que tan a menudo le ha ocupado, le ocurrirá presuntamente lo que a uno al que se le apaga la linterna justo cuanto está a punto de encontrar lo que busca.

Pues en la muerte, desde luego, se extingue la conciencia; pero en modo alguno lo que la había causado hasta el momento. En efecto, la conciencia se basa ante todo en el intelecto; y este, en un proceso fisiológico. Pues resulta evidente que es una función del cerebro y, por lo tanto, está condicionado por la acción conjunta del sistema cerebral y vascular; de forma más inmediata, por el cerebro, que es alimentado, animado y continuamente sacudido por el corazón, y cuya complicada y misteriosa estructura, que la anatomía describe pero la fisiología no entiende, da lugar al mundo objetivo y al movimiento de nuestros pensamientos. Una *conciencia individual*, es decir, una conciencia en general, no es imaginable en un *ser incorpóreo*; porque la condición de toda conciencia, el conocimiento, es necesariamente una función cerebral — en realidad, porque el

2. [Yo soy todo lo que fue, es y será.]

intelecto se presenta objetivamente como cerebro. Así como desde el punto de vista fisiológico —y por lo tanto, en la realidad empírica, es decir, en el fenómeno— el intelecto surge como algo secundario, como el resultado de un proceso vital, también desde el punto de vista psicológico es secundario, en oposición a la voluntad, que es lo único primario y siempre originario. | Pero incluso el organismo 291
mismo es simplemente la voluntad que se presenta intuitiva y objetivamente en el cerebro, y por lo tanto en sus formas de espacio y tiempo, tal y como lo he expuesto con frecuencia, en especial en *La voluntad en la naturaleza* y en mi obra principal, volumen 2, capítulo 20. Así pues, dado que la conciencia no depende de la voluntad inmediatamente sino a través del intelecto, y este se halla condicionado por el organismo, no queda duda de que con la muerte se extingue la conciencia, como ocurre ya en el sueño y en cualquier desmayo[3]. ¡Pero no nos preocupemos! ¿Pues qué clase de conciencia es esa? — Una cerebral, animal; una conciencia animal algo más potenciada, por cuanto en lo esencial la tenemos en común con toda la serie animal, si bien en nosotros alcanza su cúspide. Como he demostrado suficientemente, es en su finalidad y origen una simple μηχανή[4] de la naturaleza, un medio de información para colaborar en las necesidades del ser animal. En cambio, el estado al que retornamos con la muerte es nuestro estado primigenio, es decir, el propio del ser cuya fuerza originaria se presenta en la creación y sostenimiento de la vida que ahora acaba. Es, en concreto, el estado de la cosa en sí en oposición al fenómeno. Sin duda, en ese estado primigenio un recurso como el conocimiento cerebral, que es sumamente mediato y por eso mismo ofrece meros fenómenos, resulta totalmente superfluo; de ahí que lo perdamos. Su desaparición es idéntica al cese para nosotros del mundo fenoménico, del cual era un simple medio sin poder servir para otra cosa. Si en ese estado primigenio nuestro se nos llegara a ofrecer la conservación de aquella conciencia animal, la rechazaríamos como el cojo curado la muleta. Así pues, quien lamenta la inminente pérdida de aquella conciencia cerebral, solamente adecuada y capacitada para fenómenos, es comparable a los groenlandeses convertidos, que no querían ir al cielo cuando se enteraron de que allí no había focas.

|Además, todo lo dicho aquí se basa en la suposición de que 292
nosotros no podemos representarnos un estado *no inconsciente* más

3. Lo mejor sería que con la muerte no se extinguiera el intelecto: pues entonces nos llevaríamos al otro mundo el griego que hemos aprendido en este.

4. [Instrumento, medio.]

que siendo *cognoscente* y, por lo tanto, llevando en sí mismo la forma fundamental de todo *conocer*: la descomposición en sujeto y objeto, en un cognoscente y un conocido. Pero hemos de tener en cuenta que toda esa forma del conocer y ser conocido está condicionada únicamente por nuestra naturaleza animal, muy secundaria y derivada; así que en modo alguno es el estado originario de todo ser y toda existencia, el cual puede que sea de tipo totalmente distinto y, sin embargo, *no inconsciente*. No obstante, nuestro propio ser actual, en la medida en que somos capaces de seguir su interior, es simple *voluntad*; mas esta ya en sí misma carece de conocimiento. Si con la muerte perdemos el intelecto, con ello nos trasladamos al original estado *no cognoscente*, que no por ello es propiamente *inconsciente*, sino que más bien estará por encima de aquella forma: un estado en el que desaparece la oposición de sujeto y objeto; porque aquí lo que se ha de conocer sería real e inmediatamente idéntico al cognoscente, así que faltaría la condición fundamental de todo conocimiento (justamente aquella oposición). Con esto se puede comparar, a modo de ilustración, *El mundo como voluntad y representación*, volumen II, p. 273 [3.ª ed., p. 310]. Puede considerarse otra expresión de lo mismo que aquí se ha dicho la máxima de J. Brunus (ed. Wagner, vol. I, p. 287): *La divina mente, e la unità assoluta senza specie alcuna è ella medesima lo che intende e lo ch'è inteso*[5].

Quizá también en su más profundo interior cada uno pueda de vez en cuando experimentar la conciencia de que en realidad le sería adecuado y le correspondería un tipo de existencia totalmente distinto de esta, tan indeciblemente mezquina, temporal, individual y ocupada con puras miserias; y entonces piensa que la muerte podría llevarle de vuelta a él.

§ 140

Si ahora, en oposición a ese modo de consideración dirigido hacia *dentro*, volvemos a mirar hacia *fuera* y concebimos de forma to-
293 talmente objetiva el mundo que se nos presenta, | la muerte nos aparece, desde luego, como un tránsito a la nada; y el nacimiento, en cambio, como un surgir de la nada. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro pueden ser incondicionalmente verdaderos, ya que solo poseen la realidad del fenómeno. Además, el que hubiéramos de

5. [La mente divina y la unidad absoluta sin diferencia alguna es ella misma lo que conoce y lo conocido.]

sobrevivir a la muerte en algún sentido no es un milagro mayor que la procreación que a diario tenemos ante los ojos. Lo que muere va al lugar de donde procede toda vida, también la suya. En este sentido, los egipcios han llamado al Horco *Amenthes* que, según Plutarco (*De Is. et Osir.* c. 29), significa ὁ λαμβάνων καὶ δίδους, «el que quita y da», a fin de expresar que él es la misma fuente a la que todo retorna y de la que todo procede. Desde este punto de vista, nuestra vida se podría considerar un préstamo recibido de la muerte: el sueño sería entonces el interés diario de ese préstamo. La muerte se manifiesta abiertamente como el fin del individuo, pero en ese individuo se encuentra el germen de un nuevo ser. Por consiguiente, de todo lo que ahí muere nada muere para siempre; pero tampoco nada de lo que nace recibe un ser radicalmente nuevo. Lo que muere se extingue: pero queda un germen del que nace un nuevo ser que entra entonces en la existencia sin saber de dónde viene ni por qué es precisamente como es. Ese es el misterio de la *palingenesia*, del que el capítulo cuarenta y uno del segundo volumen de mi obra principal puede considerarse una ilustración. Según esto, salta a la vista que todos los seres que viven en este instante contienen el verdadero germen de todos los que llegarán a vivir en el futuro, así que estos existen ya en cierta medida. Igualmente, todos los animales que están en plena flor de la existencia parecen gritarnos: «¿Por qué te lamentas de la caducidad de la vida? ¿Cómo podría yo existir si no hubieran muerto todos los de mi especie que me precedieron?». — En consecuencia, por mucho que cambien las obras y las máscaras en el escenario del mundo, los actores siguen siendo los mismos en todas. Estamos sentados juntos, hablamos y nos acaloramos, los ojos se iluminan y las voces se hacen más sonoras: exactamente igual se han sentado *otros* hace mil años: era lo mismo y eran *los mismos*: exactamente | así será 294
dentro de otros mil. El mecanismo por el que no nos damos cuenta de ello es *el tiempo*.

Se podría muy bien distinguir entre la *metempsicosis*, en cuanto tránsito de la denominada «alma» a otro cuerpo, y la *palingenesia, como desintegración* y reconstitución del individuo, en cuanto únicamente permanece su *voluntad* y al tomar la forma de un nuevo ser recibe un nuevo intelecto; así pues, el individuo se descompone igual que una sal neutra cuya base se combina entonces con otro ácido para formar una nueva sal. La diferencia entre metempsicosis y palingenesia que asume Servio, el comentarista de Virgilio, y que está brevemente señalada en *Wernsdorfii dissertat. de metempsychosi,* p. 48, es manifiestamente falsa y nula.

Del *Spence Hardy's Manual of Buddhism* (pp. 394-96, con las que se pueden comparar las pp. 429, 440 y 445 del mismo libro), así como de *Sangermano's Burmese empire,* p. 6, y de las *Asiat. researches,* vol. 6, p. 179 y vol. 9, p. 256, se desprende que en el *budismo* hay una doctrina exotérica y otra esotérica con respecto a la pervivencia tras la muerte: la primera es justamente la *metempsicosis*, igual que en el brahmanismo; pero la segunda es la *palingenesia*, mucho más difícil de entender, que se halla en gran concordancia con mi teoría de la permanencia metafísica de la voluntad junto con la índole meramente física y la consiguiente caducidad del intelecto. — Παλιγγενεσία aparece ya en el Nuevo Testamento.

Pero si, a fin de penetrar más hondo en el misterio de la palingenesia, recurrimos aquí al capítulo cuadragesimotercero del segundo volumen de mi obra principal, nos parecerá que el asunto, examinado más de cerca, es así: durante todo el tiempo el sexo masculino es el depositario de la voluntad, y el sexo femenino lo es del intelecto del género humano, con lo cual este alcanza una existencia ininterrumpida. Según ello, cada cual tiene un componente paterno y otro materno: y tal como se unieron estos en la procreación, así se desintegrarán en la muerte, que es por tanto el fin del individuo. Ese individuo es aquello cuya muerte lamentamos tanto, en el sentimiento de que se pierde realmente, ya que era una simple
295 combinación que desaparece de forma irreparable. — | No obstante, con todo eso no podemos olvidar que la herencia materna del intelecto no es tan clara e incondicional como la paterna de la voluntad, debido a la naturaleza secundaria y meramente física del intelecto y su completa dependencia respecto del organismo, no solo con relación al cerebro sino también de otros modos, tal y como se encuentra desarrollado en el mencionado capítulo. — Sea dicho aquí de paso que yo coincido con *Platón* en la medida en que también él distingue en su denominada «alma» una parte mortal y otra inmortal: pero se pone en diametral oposición a mí y a la verdad al considerar, al modo de todos los filósofos que me han precedido, que el intelecto es la parte inmortal y, en cambio, la voluntad, es decir, el asiento de los deseos y pasiones, la mortal; así se puede apreciar en el *Timeo* (pp. 386, 387 *et* 395, ed. Bip.) Lo mismo establece Aristóteles[6].

6. En *De anima* (I, 4, p. 408), nada más comenzar, se le escapa de pasada su honda convicción de que el νοῦς es *la verdadera alma* y es *inmortal*, — cosa que justifica con falsas afirmaciones. ¡El *odio y el amor* no pertenecen al alma sino a su órgano, la parte perecedera!

Por muy asombroso y delicado que sea el imperio de lo físico en la procreación y la muerte, así como en la patente composición de voluntad e intelecto en los individuos y en la posterior disolución de los mismos, el elemento metafísico en el que se basa es de una naturaleza tan heterogénea que no queda afectado por él y podemos estar confiados.

En consecuencia, podemos considerar a cada hombre desde dos puntos de vista contrapuestos: desde uno de ellos, es el individuo que comienza y termina en el tiempo y se precipita fugazmente, σκιᾶς ὄναρ[7], pero además seriamente afectado de defectos y dolores; — desde el otro, es el indestructible ser originario que se objetiva en todo lo existente y, en cuanto tal, puede decir lo que la imagen de Isis en Sais: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ὂν, καὶ ἐσόμενον[8]. — Desde luego, un ser así podría hacer algo mejor que presentarse en un mundo como este. Pues es el mundo de la finitud, del sufrimiento y de la muerte. Lo que existe en él y viene de él tiene que terminar y morir. Pero | lo que no procede ni quiere 296
proceder de él lo cruza con omnipotencia, como un rayo que se alza hacia arriba, y no conoce tiempo ni muerte. — Conciliar todas esas oposiciones es propiamente el tema de la filosofía[9].

7. [«El sueño de una sombra», Píndaro, *Pythia*, 8, v. 135.]

8. [«Yo soy todo lo que era, es y será», inscripción del Templo de Isis en Sais.]

9. Pensar que la vida es una novela a la que le falta la continuación, como a *El vidente* de Schiller, y que además a menudo, como la *Sentimental Journey* de Sterne, se interrumpe en mitad del contexto, es tanto desde el punto de vista estético como del moral una idea muy difícil de digerir. —

Para nosotros la *muerte* es y sigue siendo algo *negativo* — el cese de la vida; pero ha de tener también un aspecto positivo que, sin embargo, nos queda oculto porque nuestro intelecto es totalmente incapaz de captarlo. De ahí que sepamos bien lo que perdemos con la muerte, pero no lo que ganamos con ella. —

La pérdida del *intelecto* que con la muerte sufre la *voluntad* —la cual es el núcleo del fenómeno que aquí sucumbe y en cuanto cosa en sí es indestructible— es el *Leteo* de esa voluntad individual, sin el cual recordaría los muchos fenómenos de los que ha sido ya núcleo.

Cuando uno muere debería echar fuera su individualidad como una ropa vieja, y alegrarse de la ropa nueva y mejor que entonces adoptará a cambio, tras la enseñanza recibida. —

Si se le reprochara al *espíritu del mundo* que *aniquile* a los individuos tras una breve existencia, él diría: «¡Mira a esos individuos, mira sus defectos, sus ridiculeces, sus maldades y atrocidades! ¿A esos habría de dejarles existir para siempre?» —

Al *Demiurgo* le diría yo: «¿Por qué en lugar de hacer continuamente hombres nuevos con un semi-milagro y aniquilar a los que ya viven, no te conformas de una vez con los que existen y los haces subsistir por toda la eternidad?»

Probablemente él contestaría: «Si quieren seguir creando hombres nuevos, he de ocuparme de hacer sitio: —¡qué ocurriría de no ser así!— Aunque, dicho entre

§ 141

Breve divertimento conclusivo en forma de diálogo

Trasímaco. En resumen, ¿qué soy yo tras mi muerte? — ¡Con claridad y precisión!

297 |*Filatetes*. Todo y nada.

Trasímaco. ¡Ya estamos! Una contradicción como solución de un problema. El ardid está desgastado.

Filatetes. Responder preguntas trascendentes en el lenguaje creado para el conocimiento inmanente puede, en efecto, conducir a contradicciones.

Trasímaco. ¿A qué llamas tú conocimiento trascendente y a qué inmanente? — Para mí se trata de expresiones conocidas gracias a mi profesor; pero solamente como predicados del buen Dios, del que se ocupa en exclusiva su filosofía, tal y como es debido. En efecto, si se oculta dentro del mundo es inmanente: pero si está ubicado en algún lugar exterior, es trascendente. — ¡Ya lo ves, eso es claro, eso es comprensible! Ahí se sabe a qué hay que atenerse. Pero ningún hombre entiende ya tu jerga kantiana pasada de moda. La conciencia temporal de la actualidad, desde la metrópolis de la ciencia alemana, ...

Filatetes (hablando para sí). — Patrañas filosóficas alemanas. —

Trasímaco. ... ha sido restituida de todo eso a través de toda una sucesión de grandes hombres, en especial por el gran Schleiermacher y el colosal espíritu de Hegel; o, más bien se la ha hecho avanzar tanto que tiene todo eso tras de sí y no sabe ya nada del tema. — ¿De qué va, pues, todo eso?

Filatetes. Conocimiento trascendente es aquel que, yendo más allá de toda posibilidad de la experiencia, aspira a determinar la esencia de las cosas tal como son en sí mismas; conocimiento inmanente es, en cambio, el que se mantiene dentro de los límites de la posibilidad de la experiencia, pero por eso no puede hablar más que de fenómenos. — Tú, en cuanto individuo, encuentras tu fin con la muerte. Pero el individuo no es tu esencia verdadera y última sino más bien una simple exteriorización de la misma: no es la cosa en sí misma sino únicamente su fenómeno, que se presenta en la forma

nosotros, una generación que siguiera perviviendo y pasando el tiempo sin otro fin que existir de esa manera sería objetivamente ridícula y subjetivamente aburrida, — mucho más de lo que te puedas imaginar. ¡Figúratelo!». —

Yo: «Entonces podrían progresar algo en todos los aspectos».

del tiempo y por consiguiente tiene principio y fin. En cambio, tu esencia en sí misma no conoce tiempo ni comienzo ni fin, ni tampoco los límites de una individualidad dada; de ahí que no pueda ser excluida de ninguna individualidad sino que existe en todas | y 298
en todo. Así pues, en el primer sentido con tu muerte te conviertes en nada; en el segundo, eres y sigues siendo todo. Por eso te dije que tras tu muerte serías todo y nada. Difícilmente admite tu pregunta una respuesta más correcta, así, en breve, que precisamente esta, que sin embargo contiene una contradicción; porque tu vida está en el tiempo, pero tu inmortalidad, en la eternidad. — Por eso esta puede denominarse también una indestructibilidad sin permanencia, — cosa que, sin embargo, conduce a una contradicción. Mas eso ocurre cuando lo trascendente se ha de llevar al conocimiento inmanente: este sufre entonces una especie de violencia, al abusar de él utilizándolo en algo para lo que no ha nacido.

Trasímaco. Oye, sin la permanencia de mi individualidad, no doy un céntimo por toda tu inmortalidad.

Filatetes. Quizá transijas aún. Supón que te garantizo la perduración de tu individualidad pero te pongo la condición de que antes de que esta resurgiera tuviera que pasar un sueño mortal inconsciente de tres meses.

Trasímaco. Se podría aceptar.

Filatetes. Pero puesto que en un estado totalmente inconsciente no tenemos medida alguna del tiempo, nos da lo mismo que mientras yacemos en aquel sueño mortal en el mundo consciente hayan transcurrido tres meses o diez mil años. Pues tanto lo uno como lo otro tenemos que aceptarlo a crédito al despertar. En consecuencia, te es indiferente que te sea devuelta tu individualidad después de tres meses o de diez mil años.

Trasímaco. En el fondo no se puede negar.

Filatetes. Pero si tras expirar los diez mil años acaso se olvidara despertarte, creo que no sería una gran desgracia, una vez que te hubieras acostumbrado a aquella larga inexistencia que siguió a una existencia muy breve. Mas lo cierto es que tú no lo podrías percibir en absoluto. Y te consolarías plenamente si supieras que el mecanismo secreto | que mantiene en movimiento tu fenómeno 299
actual no habría cesado un solo instante de presentar y mover otros fenómenos de la misma clase durante esos diez mil años.

Trasímaco. ¡¿Cómo?! — ¿Y de esa manera piensas que me vas a estafar mi individualidad calladamente y sin que me dé cuenta? A *mí* no se me deja con un palmo de narices. La permanencia de mi individualidad me la reservo para mí, y ningún mecanismo ni

fenómeno puede consolarme respecto de ella. Ella me importa y no renuncio a ella.

Filatetes. ¿Así que consideras tu individualidad tan agradable, excelente, perfecta e incomparable que no puede haber otra superior, y por eso no la quieres cambiar por ninguna otra de la que acaso se dijera que en ella se podría vivir mejor y más fácilmente?

Trasímaco. Mira, sea como sea mi individualidad, eso soy yo.

> Para mí nada hay en el mundo sobre mí:
> Pues Dios es Dios, y yo soy yo[10].

¡Yo, yo quiero existir! *Eso* me importa, y no una existencia de la que primero tengo que razonar que es la mía.

Filatetes. ¡Mira a tu alrededor! Lo que grita: «Yo, yo quiero existir» no eres tú solo sino todo, absolutamente todo lo que tiene siquiera un vestigio de conciencia. Por consiguiente, ese deseo tuyo es justo lo que *no* es individual sino común a todos sin distinción: no brota de la individualidad sino de la existencia en general, es esencial a todo lo que *existe*, de hecho es aquello *por lo cual* existe y en consecuencia se satisface con la existencia *en general*, que es lo único a lo que se refiere, y no exclusivamente con una determinada existencia individual; porque no está dirigido a esta, a pesar de que siempre lo aparenta, ya que no puede llegar a hacerse consciente más que en un ser individual y, por eso parece siempre referirse únicamente a él. Sin embargo, eso es una mera apariencia a la que se adhiere la perplejidad del individuo, pero que la reflexión
300 puede destruir y liberándonos de ella. | En efecto, lo que con tanto ímpetu reclama la existencia es solo de forma *mediata* el individuo; inmediata y verdaderamente es la voluntad de vivir en general, que es una y la misma en todo. Dado que la existencia misma es su libre obra y hasta su mero reflejo, no se le puede escapar: pero con la existencia en general se satisfará provisionalmente, en la medida en que ella, la eterna insatisfecha, se pueda satisfacer. Las individualidades le dan igual: en realidad no habla de ellas, aun cuando así le parezca al individuo, que solamente en sí mismo percibe la voluntad de forma inmediata. Ello da lugar a que esta vele por esa existencia suya con un cuidado que en otro caso no tendría, y que justo así asegure la conservación de la especie. De ahí resulta que la individualidad no es una perfección sino una limitación: por eso liberarse de ella no es una pérdida sino una ganancia. Así que aban-

10. [Goethe, *Sátiro* II, 17.]

dona una preocupación que te parecería verdaderamente pueril y absolutamente ridícula si conocieras tu propia esencia plenamente y hasta el fondo: como la universal voluntad de vivir que tú eres.

Trasímaco. Pueril y absolutamente ridículo eres tú y todos los filósofos; y sería solo por diversión y pasatiempo por lo que un hombre serio como yo trabase relaciones con esa clase de chiflados durante un cuarto de hora. Ahora tengo cosas más importantes que hacer: ¡Con Dios!

| Capítulo 11 301

ADICIONES A LA TEORÍA DE LA NIHILIDAD DE LA EXISTENCIA

§ 142

Esa nihilidad encuentra su expresión en toda la forma de la existencia, en la infinitud del tiempo y el espacio frente a la finitud del individuo en ambos; en el presente sin duración en cuanto única forma de existencia de la realidad; en la dependencia y relatividad de todas las cosas; en el constante devenir sin ser; en el continuo deseo sin satisfacción; en el incesante retardo de la muerte por el que se mantiene la vida, hasta que termina por ser vencido. El *tiempo* y la *caducidad* de todas las cosas en él y por medio de él es simplemente la forma bajo la cual se le revela a la voluntad de vivir, que en cuanto cosa en sí es imperecedera, la *nihilidad* de su afán. — El *tiempo* es aquello en virtud de lo cual a cada instante todo se nos convierte en nada entre las manos; — con lo cual pierde todo valor verdadero.

§ 143

Lo que ha *existido* ya no *existe*; no más que lo que *nunca* existió. Pero lo que existe, en el próximo instante habrá existido ya. De ahí que el presente más insignificante tenga ante al pasado más relevante el privilegio de la *realidad*, con lo que es a este lo que algo a nada. —

Uno existe de repente, para su propio asombro, después de no haber existido durante incontables milenios; y tras un breve tiempo tiene que dejar de existir de nuevo durante otro tanto. — Eso no es justo en absoluto, dice el corazón: e incluso al rudo entendimiento

le ha de surgir a partir de ese tipo de consideraciones una noción
302 de la | idealidad del tiempo. Mas esta, unida a la del espacio, es la clave de toda verdadera metafísica; porque con ellas se da cabida a otro orden de cosas del todo diferente al de la naturaleza. Por eso Kant es tan grande.

A cada acontecimiento de nuestra vida le pertenece el «es» solamente por un instante; luego, para siempre, el «fue». Cada tarde somos un día más pobres. Quizá nos enfureciésemos al ver el transcurso de nuestro breve lapso de tiempo, si no fuera porque en lo más hondo de nuestro ser hay una secreta conciencia de que nos pertenece el inagotable manantial de la eternidad, para poder renovar incesantemente el tiempo de la vida.

En consideraciones como las anteriores se podría fundamentar la teoría de que disfrutar el presente y hacer de ello el fin de la propia existencia constituye la máxima *sabiduría*; porque él es lo único real y todo lo demás es simple especulación. Pero igualmente se le podría llamar la máxima *necedad*: pues lo que en el próximo instante ya no existe, lo que desaparece tan completamente como un sueño, no es en modo alguno merecedor de un serio afán.

§ 144

Nuestra existencia no tiene ninguna base y suelo en el que apoyarse más que el presente que se desvanece. De ahí que tenga por forma esencial el constante *movimiento*, sin ninguna posibilidad del descanso que anhelamos. Es como la marcha de alguien que se precipita cuesta abajo, que se caería si quisiera parar y solo puede mantenerse de pie si sigue corriendo; — lo mismo ocurre con la vara que se balancea sobre la yema del dedo; — como también con el planeta, que caería en su sol en cuanto cesara de correr adelante sin descanso. — Así pues, la inquietud es el prototipo de la existencia.

En un mundo donde no es posible ninguna estabilidad de ninguna clase, ningún estado duradero, sino que todo está concebido en un remolino y cambio incesantes, todo corre, vuela, se mantiene en pie sobre una cuerda a base de andar y moverse continuamente, — en un mundo así la felicidad no se puede ni siquiera imaginar. No puede habitar donde solamente se da el «continuo devenir y nunca
303 ser» de Platón. | Lo primero de todo: nadie es feliz sino que aspira durante toda su vida a una supuesta felicidad que raras veces alcanza, y aun entonces, solo para desengañarse: pero por lo regular al final todos llegan a puerto como náufragos y desarbolados. Mas enton-

ces da igual que hayan sido felices o infelices en una vida que no ha consistido más que en presentes sin duración y ahora llega a su fin.

Sin embargo, hay que asombrarse de cómo en el mundo humano y animal se produce y se mantiene en su totalidad aquel movimiento tan grande, variado y continuo, con dos simples resortes: el hambre y el impulso sexual, a los que a lo sumo ayuda un poco el aburrimiento; y es también sorprendente que estos sean capaces de dar el *primum mobile* a una máquina tan complicada que mueve el variopinto teatro de marionetas.

Si examinamos el asunto más de cerca, vemos ante todo que la existencia de lo inorgánico es atacada a cada momento y finalmente extinguida por las fuerzas químicas; la de lo orgánico, en cambio únicamente es posible por el continuo cambio de la materia, el cual exige una afluencia continua y, por lo tanto, ayuda externa. Así pues, ya en sí misma la vida orgánica se asemeja a la vara que se balancea sobre la mano, ha de ser movida permanentemente, y es por lo tanto una continua necesidad, una carencia siempre recurrente y una escasez sin fin. No obstante, solamente a través de esa vida orgánica resulta posible la conciencia. — Todo esto es, por consiguiente, la *existencia finita*, en contraposición a la cual se podría pensar una *infinita* que no se hallase expuesta al ataque externo ni estuviera necesitada de la ayuda exterior, y por lo tanto ἀεὶ ὡσαύτως ὂν en eterno reposo, οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον[1], sin cambio, sin tiempo, sin pluralidad ni diferencia — su conocimiento negativo es la tónica de la filosofía de Platón. Una existencia así ha de ser aquella a la que abre camino la negación de la voluntad de vivir.

§ 145

Las escenas de nuestra vida se asemejan a las imágenes de un mosaico basto, que no hacen efecto de cerca sino que hay que permanecer lejos de ellas para encontrarlas hermosas. Por eso, conseguir algo que se ha anhelado vivamente significa descubrir que es vano; y | siempre vivimos con la esperanza de algo mejor y a menudo 304
también con la contrita nostalgia del pasado. El presente, en cambio, lo toleramos solo de momento y lo estimamos en nada, como el camino para la meta. Por eso la mayoría de los hombres, cuando al final vuelvan la vista atrás, descubrirán que han vivido toda su vida *ad interim*[2] y se sorprenderán de ver que aquello que dejaron

1. [«Permanece siempre igual (...) no nace ni perece», Platón, *Timeo*, 27d.]
2. [De forma provisional.]

pasar de largo sin advertirlo ni disfrutarlo era precisamente su vida, justo aquello que pasaron la vida esperando. Y así la vida de los hombres es por lo regular eso: alimentada por la esperanza, baila en brazos de la muerte.

¡Pero a eso se añade el carácter insaciable de la voluntad individual, debido al cual cada satisfacción genera un nuevo deseo, y su anhelo, eternamente insaciable, llega hasta el infinito! Pero en el fondo eso se debe a que la voluntad, tomada en sí misma, es la señora del mundo, a la que todo pertenece y a la que por tanto no podría dar satisfacción una parte, sino solo el todo, que sin embargo es infinito. — ¡Mas cómo ha de despertar nuestra compasión el considerar lo sumamente poco que se vuelve esa señora del mundo en su fenómeno individual! En la mayoría de los casos, justo lo suficiente para conservar su cuerpo individual. De ahí su profundo dolor.

§ 146

En el actual periodo, intelectualmente impotente y caracterizado por la veneración de lo malo de todos los géneros —y que se designa muy apropiadamente con la palabra de fabricación propia y tan pretenciosa como cacofónica «actualidad» [*Jetztzeit*][3], como si su ahora fuese el ahora κατ' ἐξοχήν[4] y todos los demás ahoras hubieran existido exclusivamente para hacerlo venir a él—, tampoco los panteístas se avergüenzan de decir que la vida es, como ellos la llaman, «fin en sí mismo» [*Selbstzweck*]. — Si esta existencia nuestra fuera el fin último del mundo, sería el fin más absurdo jamás planteado, independientemente de que lo hayamos planteado nosotros mismos u otro. —

La vida se presenta ante todo como una tarea, en concreto, la de mantenerla, *de gagner sa vie*[5]. Cuando esta se ha resuelto, lo logrado
305 se convierte en carga y aparece la segunda tarea: | disponer de ello a fin de ahuyentar el aburrimiento que, como un ave de rapiña al acecho, se abalanza sobre toda vida asegurada. Así pues, la primera tarea es conseguir algo; y la segunda, hacerlo imperceptible una vez que se ha logrado, ya que de lo contrario se vuelve una carga. —

3. Schopenhauer usa el término *Jetztzeit* para referirse peyorativamente a la época moderna. El término ha sido utilizado en diversos sentidos por autores posteriores como Nietzsche y Benjamin. [*N. de la T.*]

4. [Por antonomasia.]

5. [Ganarse la vida.]

Si intentamos resumir de un vistazo la totalidad del mundo humano, vemos por todas partes una incesante lucha, una batalla brutal por la vida y la existencia, con el empeño de todas las fuerzas corporales y espirituales, frente a los peligros y males que la amenazan y alcanzan a cada momento. — Y si examinamos la recompensa de todo eso, la existencia y la vida mismas, encontramos algunos intervalos de existencia indolora que son enseguida atacados por el aburrimiento y a los que rápidamente pone fin una nueva necesidad. —

Que tras la *necesidad* yace enseguida el *aburrimiento*, el cual invade incluso a los animales más listos, es consecuencia de que la vida no tiene *contenido auténtico* sino que se mantiene en *movimiento* únicamente a base de carencia e ilusión: pero en cuanto este cesa, se pone de manifiesto la esterilidad y el vacío de la existencia. —

Que la existencia humana ha de ser una especie de error se desprende suficientemente de observar que el hombre es una concreción de necesidades cuya satisfacción, difícil de lograr, no le garantiza más que un estado indoloro en el que queda entregado al aburrimiento, el cual demuestra entonces directamente que la existencia en sí misma carece de valor: pues no es sino la sensación de su vacuidad. En efecto, si la vida, en cuyo anhelo consiste nuestra esencia y existencia, tuviera en sí misma un valor positivo y un contenido real, no podría existir el aburrimiento sino que la mera existencia en sí misma tendría que llenarnos y satisfacernos. Pero nosotros no estamos contentos de nuestra existencia de otra forma que aspirando a algo, y entonces la lejanía y los obstáculos hacen creer que el fin es satisfactorio —ilusión esta que desaparece tras alcanzarlo—; o bien dedicándonos a una ocupación puramente intelectual en la que en realidad nos salimos de la vida para considerarla desde fuera, igual que espectadores en los | palcos. Incluso el placer sensible consiste en 306
una incesante aspiración y cesa tan pronto como se ha alcanzado su fin. Siempre que no nos encontremos incluidos en uno de ambos casos sino que seamos remitidos a la existencia misma, somos transportados por su vacío y nihilidad, — y eso es el aburrimiento. — Incluso la ávida e indestructible tendencia que hay en nosotros a buscar lo prodigioso indica que nos gusta ver interrumpido el aburrido orden natural en el curso de las cosas. — Tampoco la pompa y el esplendor de los grandes hombres son más que un vano esfuerzo por superar la esencial miseria de nuestra existencia. ¿Pues qué son, vistos a la luz, las piedras preciosas, las perlas, las plumas y el terciopelo rojo junto con muchas velas, bailarines y cantantes, disfraces y desfiles de máscaras, etc.? — Hasta el presente ningún hombre se ha sentido aún completamente feliz; pues habría estado ebrio.

§ 147

El fenómeno más perfecto de la voluntad de vivir, que se presenta en el artificioso y complicado mecanismo del organismo humano, tiene que descomponerse en polvo, y así al final todo su ser y su afán se entregarán de forma patente a la aniquilación; — esa es la inocente declaración de la naturaleza, siempre verdadera y sincera: que todo el afán de esa voluntad es en esencia nulo. Si fuera algo valioso en sí mismo, algo que debiera ser incondicionalmente, entonces no tendría como fin la inexistencia. — En el sentimiento de esto se basa también el bello canto de Goethe:

En lo alto de la vieja torre está
El noble espíritu del héroe[6].

— La *necesidad de la muerte* se puede deducir ante todo de que el hombre es un simple fenómeno, no una cosa en sí, es decir, no un ὄντως ὄν[7]. Pues si lo fuera, no podría perecer. Mas el hecho de que solamente en fenómenos de esa clase pueda presentarse la cosa en sí en la que se basan es una consecuencia de la naturaleza de esta.

307 | ¡Qué abismo existe entre nuestro comienzo y nuestro fin! Aquel, con la ilusión del deseo y el entusiasmo de la voluptuosidad; este, con la destrucción de todos los órganos y el olor a podrido del cadáver. Y también el camino entre ambos va continuamente cuesta abajo en lo que se refiere al bienestar y el disfrute de la vida: la dichosa y soñadora niñez, la alegre juventud, la fatigosa edad adulta, la decrépita y a menudo lastimosa vejez, el martirio de la última enfermedad y al final la lucha con la muerte: — ¿No parece directamente como si la existencia fuera un paso en falso cuyas consecuencias se hicieran manifiestas poco a poco y cada vez en mayor medida?

La forma más acertada de concebir la vida es como un desengaño: a eso apunta todo con la suficiente claridad.

§ 147a

Nuestra vida es de tipo *microscópico*: es un punto indivisible que nosotros expandimos con las dos potentes lentes del espacio y el tiempo, y de ahí que la veamos en una considerable magnitud. —

6. [Poema «Saludo del espíritu».]
7. [«Lo realmente real», «Lo que existe realmente», expresión platónica.]

El tiempo es un dispositivo de nuestro cerebro con el fin de dar una apariencia de realidad, por medio de la duración, *a la existencia absolutamente nula* de las cosas y de nuestro yo. —

¡Qué necio es lamentarse y quejarse de no haber aprovechado en el pasado la ocasión de esta o aquella felicidad o placer! ¿Qué habríamos ganado ahora con ello? La seca momia de un recuerdo. Pero así ha ocurrido con todo lo que realmente nos ha tocado en suerte. Por consiguiente, la *forma del tiempo* es directamente el medio que parece calculado para enseñarnos la *nihilidad* de todos los placeres terrenos. —

Nuestra existencia y la de todos los animales no se mantiene firme ni permanece, al menos en el tiempo, sino que es *una mera existentia fluxa*[8] que no subsiste más que por el perpetuo cambio, algo comparable a un remolino. Pues la *forma* del cuerpo tiene una existencia más o menos duradera, pero solamente a condición de que la materia cambie incesantemente, se aparte la vieja y se traiga otra nueva. Conforme a ello, la principal ocupación de aquellos seres es procurar la materia adecuada para ese flujo. Al mismo tiempo, ellos son conscientes de que una existencia de esa índole no se puede mantener de la forma indicada más que durante un tiempo; por eso | a su partida tratan de transferírsela 308
a otro que ocupe su lugar: esa aspiración aparece en la autoconciencia en forma de impulso sexual; y en la conciencia de las otras cosas, es decir, en la intuición objetiva, se presenta en la figura de los genitales. Podemos comparar ese impulso con el hilo de una sarta de perlas, en el que aquellos individuos que se suceden rápidamente corresponderían a las perlas. Si en nuestra fantasía aceleramos esa sucesión y vemos que tanto en la serie completa como en los individuos siempre permanece únicamente la forma y cambia la materia, nos daremos cuenta de que no tenemos más que una cuasi-existencia. En esta concepción se funda también la teoría platónica de que solo las *ideas* existen y las cosas que se corresponden con ellas poseen una índole semejante a las sombras. —

Que somos *meros fenómenos* en oposición a las cosas en sí se prueba, ejemplifica e ilustra en el hecho de que la *conditio sine qua non* de nuestra existencia es la continua salida y afluencia de materia en forma de alimento, cuya necesidad es siempre recurrente: pues en eso nos asemejamos a los fenómenos logrados por el humo,

8. [Existencia efímera.]

la llama o el chorro de agua, que se disipan o cesan en cuanto les falta el aflujo. —

También se puede decir: la *voluntad de* vivir se presenta en puros fenómenos que se convierten totalmente *en nada*. Pero esa nada junto con los fenómenos permanece en el interior de la voluntad de vivir, descansa en su fondo. Esto, desde luego, es oscuro. —

Si desde la consideración del mundo a gran escala, sobre todo de la rauda y veloz sucesión de las generaciones humanas y su efímera existencia aparente, pasamos al *detalle de la vida humana*, tal como acaso la presenta la comedia, la impresión que nos causa es comparable a la visión que nos ofrece a través del microscopio solar una gota pululante de animales infusorios o un puñado de ácaros del queso invisibles, cuya celosa actividad y contienda nos hace reír. Pues igual que aquí en el espacio más angosto, también allá, en el más breve lapso de tiempo, la actividad grandiosa y seria hace un efecto cómico.

| Capítulo 12 309

ADICIONES A LA TEORÍA DEL SUFRIMIENTO DEL MUNDO

§ 148

Si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima e inmediata de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo. Pues es absurdo suponer que el infinito dolor que nace de la necesidad esencial a la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente casual. Nuestra sensibilidad para el dolor es casi infinita, la que se refiere al placer tiene estrechos límites. Cada desgracia aislada aparece como una excepción; pero la desgracia en general es la regla.

§ 149

Así como el torrente no forma torbellinos mientras no se topa con ningún obstáculo, la naturaleza humana y la animal llevan consigo el que no notemos bien ni nos percatemos de lo que marcha de acuerdo con nuestra voluntad. Si hemos de notarlo, es porque no ha estado enseguida conforme con ella sino que ha encontrado algún inconveniente. — En cambio, todo lo que se opone a nuestra voluntad, la contraría y se le resiste; es decir, todo lo desagradable y doloroso lo sentimos de forma inmediata, enseguida y con gran claridad. Así como *no sentimos* la salud de todo nuestro cuerpo sino solo el punto donde nos aprieta el zapato, tampoco pensamos en todos nuestros asuntos que marchan perfectamente bien sino en alguna pequeñez insignificante que nos disgusta. — Aquí se basa la negatividad del bienestar y la felicidad que con frecuencia he resaltado, en oposición a la positividad del dolor.

Por consiguiente, no conozco un absurdo mayor que el de la mayoría de los sistemas metafísicos, que interpretan el mal como
310 algo | negativo[1]; cuando es precisamente lo positivo, lo que se hace perceptible; en cambio, lo bueno, es decir, toda felicidad y satisfacción, es lo negativo, a saber: la simple supresión del deseo y la finalización de un tormento.

Con eso concuerda el hecho de que nosotros, por lo regular, encontremos las alegrías muy por debajo de nuestras expectativas, y los dolores, muy por encima. —

El que quiera verificar rápidamente la afirmación de que en el mundo el placer supera al dolor, o por lo menos están equilibrados, que compare la sensación del animal que devora a otro con la de este otro. —

§ 150

El consuelo más eficaz en toda desdicha, en todo sufrimiento, es dirigir la mirada a otros que son aún más infelices que nosotros: y eso puede hacerlo cualquiera. ¿Pero qué resulta de ahí para el conjunto? —

Nos asemejamos a corderos que juegan en el prado mientras el matarife selecciona con la mirada uno y otro de ellos: pues en nuestros días buenos no sabemos qué perjuicio nos prepara justo ahora el destino — enfermedad, persecución, pobreza, mutilación, ceguera, locura, muerte, etc. —

La historia nos muestra la vida de los pueblos y no encuentra sino guerras y rebeliones que contar: los años de paz aparecen de vez en cuando solo como breves pausas, entreactos. Y también la vida del individuo es una constante lucha, no simplemente en un sentido metafórico, con la necesidad y el aburrimiento, sino también en un sentido real con los demás. Por todas partes encuentra un adversario, vive en constante lucha y muere con las armas en la mano. —

§ 151

Al tormento de nuestra existencia contribuye no poco el hecho de que *el tiempo* nos apremia, no nos deja respirar y está detrás de cada
311 uno como un maestro de disciplina con | el látigo. El único al que no importuna es aquel a quien ha entregado al aburrimiento.

1. Especialmente drástico en esto es Leibniz, que (*Théod*. § 153) se ha empeñado en justificar el asunto con un sofisma palpable y miserable.

§ 152

No obstante, así como nuestro cuerpo explotaría si se le quitara la presión de la atmósfera, también si la presión de la necesidad, la fatiga, la adversidad y la frustración de las aspiraciones desapareciera de la vida de los hombres, su alegría se elevaría, no hasta reventar, pero sí hasta llegar a los fenómenos de la más desenfrenada locura y aun frenesí. — Incluso todos necesitan siempre una cierta cantidad de preocupación, dolor o necesidad, como el barco necesita lastre para mantenerse firme y derecho.

Trabajo, *molestia*, *cansancio* y *necesidad* constituyen desde luego, a lo largo de toda su vida, la suerte de casi todos los hombres. Pero aun cuando todos los deseos se cumpliesen nada más aparecer, ¿con qué se llenaría entonces la vida del hombre, en qué se emplearía el tiempo? Instalemos a ese género en un *país de Jauja* donde todo creciera solo y los pichones volaran asados, donde cada cual encontrase enseguida a su amada y la consiguiera sin dificultad. — Entonces, los hombres en parte morirían de aburrimiento o se ahorcarían, y en parte lucharían unos con otros, se estrangularían y se asesinarían, y así se causarían más sufrimiento que el que ahora les impone la naturaleza. — De modo que no es apropiado para un género así ningún otro escenario, ninguna otra existencia.

§ 153

En virtud de la mencionada negatividad del bienestar y el placer en contraposición a la positividad del dolor, la felicidad de una vida determinada no se ha de evaluar de acuerdo con sus alegrías y placeres sino según la ausencia de sufrimientos, que son lo positivo. Mas entonces la suerte de los animales parece más soportable que la del hombre. Quisiéramos examinar ambas cosas más de cerca.

Por muy variadas que sean las formas bajo las que la felicidad o infelicidad del hombre se presenta y le mueve a la persecución o la huida, la base material de todas ellas es el placer o dolor corporales. Esa base es muy pequeña: es la salud, la alimentación, la protección de la humedad | y el frío, y la satisfacción sexual; o bien la falta de 312
esas cosas. Por consiguiente, el hombre no cuenta con más placeres físicos reales que el animal, excepto acaso en la medida en que su potenciado sistema nervioso incrementa la sensación de todo placer, pero también la de todo dolor. ¡Pero cuánto más intensos son los afectos que en él se suscitan en comparación con los del animal! ¡Con qué profundidad y violencia incomparablemente mayores se

mueve su ánimo! —Y eso, para al final obtener el mismo resultado: salud, alimento, abrigo, etc.

Esto se debe primeramente a que en él todo alcanza un poderoso incremento debido al pensamiento de lo ausente y lo futuro, con lo que se introducen en la existencia la preocupación, el miedo y la esperanza, que además le importunan mucho más de lo que es capaz de hacerlo la realidad presente de los placeres o los sufrimientos, a la que está limitado el animal. En efecto, a este, al carecer de reflexión, le falta el condensador de las alegrías y los sufrimientos, que por eso no se pueden acumular mediante el recuerdo y la previsión, tal y como ocurre en el caso del hombre; sino que en el animal el sufrimiento del presente, aun cuando se hubiera repetido una vez tras otra innumerables veces, sigue siendo nada más que el sufrimiento del presente, igual que la primera vez, y no se puede sumar. De ahí la envidiable despreocupación y tranquilidad de ánimo de los animales. En cambio, mediante la reflexión y lo que de ella depende, a partir de los mismos elementos de placer y sufrimiento que el animal tiene en común con el hombre se desarrolla en este un aumento de la sensación de su felicidad y desdicha que puede llevar hasta un entusiasmo momentáneo, a veces incluso mortal, o bien a un desesperado suicidio. Examinada más de cerca, la marcha del asunto es la siguiente: sus necesidades, que en origen son poco más complicadas de satisfacer que las del animal, las incrementa a propósito para aumentar el placer: de ahí el lujo, los manjares, el tabaco, el opio, las bebidas espirituosas, el esplendor y todo lo que ahí se incluye. Luego, precisamente como consecuencia de la reflexión, se añade una fuente de placer, y por lo tanto de sufrimiento, que fluye exclusivamente para él y le da que hacer sobremanera, casi más que todas las demás: se trata de la ambición y el sentimiento del honor y la vergüenza; — dicho en prosa, su
313 opinión de la opinión | que los demás tienen de él. Revestida en mil formas, con frecuencia extrañas, ella se convierte en el fin de casi todos sus afanes, que trascienden el placer y dolor físicos. Ciertamente, el hombre tiene sobre los animales la ventaja de los placeres verdaderamente intelectuales, que permiten muchos grados, desde el simple juego o la conversación hasta las más altas producciones del espíritu: pero como contrapeso de ello, en el lado de los sufrimientos aparece en él el aburrimiento que el animal no conoce, al menos en estado natural, y del que solo los animales más listos sufren ligeros ataques cuando están domesticados; mientras que en el hombre llega a ser un verdadero azote, como especialmente se puede ver en aquella tropa de miserables que siempre han pensado

exclusivamente en llenar su bolsa, nunca su cabeza, y para los que justamente su bienestar se convierte en condena al entregarles en manos del martirizante aburrimiento. Para escapar de él andan de aquí para allá galopando o caminando o viajando; y siempre, nada más llegar, se informan inquietos acerca de los *recursos de diversión* del lugar, igual que el necesitado acerca de los *recursos de asistencia* del mismo: — pues, desde luego, necesidad y aburrimiento son los dos polos de la vida humana. Por último se ha de mencionar que en el hombre a la satisfacción sexual se vincula una elección muy obstinada y propia de él en exclusiva, que a veces se eleva hasta el amor más o menos apasionado; a él he dedicado un detallado capítulo en el segundo volumen de mi obra principal. De este modo, aquella se convierte en él en fuente de largos sufrimientos y breves alegrías.

Entretanto, es asombroso como, por medio del ingrediente del pensamiento que falta en el animal, sobre la misma pequeña base de los sufrimientos y alegrías que también el animal tiene se alza un elevado y amplio edificio de la felicidad e infelicidad humanas, respecto al cual su ánimo se halla entregado a afectos, pasiones y sacudidas de tal violencia que se puede leer su sello en rasgos permanentes de su rostro; cuando al final y en la realidad se trata únicamente de lo mismo que también el animal consigue, y con un gasto de afectos y tormentos incomparablemente menor. Pero con todo eso crece en el | hombre la medida del dolor mucho más 314
que la del placer; y en especial se incrementa debido a que él *sabe* realmente de la muerte, mientras que el animal se limita a huir de ella instintivamente sin conocerla en realidad y sin tenerla nunca realmente ante la vista como el hombre, que siempre tiene ante sí esa perspectiva. Así pues, si son pocos los animales que mueren de muerte natural y la mayoría solo ganan tiempo para propagar su especie y luego, si no antes, se convierten en presa de otro, el hombre, por el contrario, es el único que ha llegado al punto de que en su género la llamada muerte natural se ha convertido en regla que, no obstante, sufre notables excepciones; así que, por la razón señalada, los animales siguen teniendo ventaja. Pero, además, él alcanza el fin realmente natural de su vida con tan poca frecuencia como aquellos; porque el carácter antinatural de su forma de vida, unido a sus fatigas y pasiones, y a la degeneración de la raza que nace de todo ello, raramente le permiten lograrlo.

Los animales se satisfacen mucho más que nosotros con la simple existencia; las plantas, por completo; el hombre, según el grado de su torpeza. Conforme a ello, la vida del animal contiene menos

sufrimientos, pero también menos alegrías que la humana. Eso se debe ante todo a que, por una parte, permanece libre de la *inquietud y la preocupación* con los tormentos que las acompañan y, por otra, también le falta la verdadera *esperanza*; por eso no participa de aquella anticipación de un futuro dichoso a través de los pensamientos ni de la feliz fantasmagoría, esa fuente de los más numerosos y mayores de nuestros placeres y alegrías, que acompaña a aquellos pensamientos y es añadida por la imaginación; por lo tanto, en ese sentido el animal carece de esperanza: la razón de ambas cosas es que su conciencia está limitada a lo intuitivo y con ello al presente; de ahí que solo conozca un temor y esperanza relativos a objetos que se encuentran ya en la intuición de este y, por lo tanto, muy rudos; mientras que la conciencia humana tiene un campo visual que abarca toda la vida humana y llega incluso más allá. — Pero, precisamente como consecuencia de ello, los animales, comparados con nosotros, parecen realmente sabios en un sentido:
315 en el tranquilo e imperturbable disfrute del presente. | El animal es el presente corporeizado: la visible tranquilidad de ánimo de la que así participa supone a menudo una vergüenza para nuestro estado, frecuentemente inquieto e insatisfecho por los pensamientos y las preocupaciones. Y ni siquiera las mencionadas alegrías de la esperanza y la anticipación las tenemos gratis. En efecto, lo que uno disfruta de antemano con la esperanza y la expectativa de una satisfacción luego se deduce del disfrute real de la misma como un anticipo, ya que entonces la cosa misma satisface tanto menos. En cambio, el animal permanece libre tanto del disfrute anticipado como de esa deducción del placer y goza lo presente y real de forma plena y sin merma. Y también los males le oprimen únicamente con su peso real y propio, mientras que a nosotros el temor y la previsión, ἡ προσδοκία τῶν κακῶν[2], los multiplican por diez.

Precisamente esa *total absorción en el presente* propia de los animales contribuye en gran medida a la alegría que nos infunden nuestros animales domésticos: son el presente personificado y en cierta medida nos hacen sentir el valor de cada hora libre de carga y turbación, mientras que nosotros la mayoría de las veces la sobrepasamos con nuestros pensamientos y la dejamos que pase desapercibida. Pero la mencionada cualidad de los animales de satisfacerse más que nosotros con la simple existencia es objeto de abuso por parte del hombre egoísta y sin corazón, que a menudo la explota de forma que

2. [El temor de los males.]

no les concede nada más que la simple y nuda existencia: al ave, que está constituida para recorrer medio mundo, la encierra en un espacio de un pie cúbico donde grita y anhela lentamente la muerte: pues

L'uccello nella gabbia
Canta non di piacere ma di rabbia[3].

¡Y a su más fiel amigo, el inteligente perro, lo ata a la cadena! Nunca veo tal cosa sin íntima compasión hacia él y profunda indignación hacia su amo, y con satisfacción pienso en el caso del que hace algunos años informó el *Times*, de un *lord* que tenía un perro de cadena y una vez, al atravesar el patio de su casa, se acercó a él con la intención de acariciarlo; e inmediatamente el perro le desgarró el brazo de arriba | abajo — ¡con razón! Él quería decir 316
con eso: «Tú no eres mi amo sino mi demonio, que conviertes en un infierno mi breve existencia». Ojalá ocurra eso a todo el que encadena a un perro.

§ 154

Anteriormente ha resultado que es la elevada fuerza cognoscitiva la que hace la vida del hombre más dolorosa que la del animal; así que podemos reducir eso a una ley más general y alcanzar así una perspectiva más amplia.

En sí mismo el conocimiento es indoloro. El dolor afecta únicamente a la *voluntad* y consiste en su impedimento, obstáculo o estorbo: no obstante, se requiere que ese impedimento esté acompañado por el conocimiento. En efecto, así como la luz solo puede alumbrar el espacio cuando existen objetos para reflejarla; así como el tono necesita la resonancia y el eco en general no se oye de lejos si las ondas del aire que vibra no se rompen en cuerpos duros —por eso resulta manifiestamente débil en las cimas de las montañas aisladas, e incluso un canto hace poco efecto al aire libre—: del mismo modo, para que el obstáculo de la *voluntad* sea sentido como dolor ha de estar acompañado del *conocimiento*, que sin embargo es en sí mismo ajeno a todo dolor.

De ahí que ya el *dolor físico* esté condicionado por los nervios y su conexión con el cerebro, y por eso la herida de un miembro no se siente si están cortados los nervios que van desde él al cerebro o si este mismo ha perdido su potencia debido al cloroformo. Precisamente por eso pensamos que en cuanto se ha extinguido la

3. [«El pájaro en la jaula / No canta de placer sino de rabia», proverbio.]

conciencia con la muerte, todos los siguientes movimientos son indoloros. Va de suyo que el dolor *espiritual* está condicionado por el conocimiento, y es fácil apreciar que aumenta junto con el grado de este, además de haber sido demostrado más arriba y también en mi obra principal (vol. 1, § 56). — Así pues, podemos ilustrar toda la relación del siguiente modo: la voluntad es la cuerda; su estorbo o impedimento, la vibración; el conocimiento, la caja de resonancia; el dolor, la nota.

317 | Por consiguiente, no solo lo inorgánico sino también la planta es incapaz de sentir dolor, por muchos obstáculos que la voluntad pueda sufrir en ambos. En cambio, todo animal, incluso un infusorio, padece dolor, ya que el conocimiento, por imperfecto que sea, es el verdadero carácter de la animalidad. En consecuencia, con su ascenso en la escala de la animalidad crece también el dolor. En los animales inferiores es aún muy pequeño: a eso se debe que, por ejemplo, los insectos sigan devorando mientras llevan arrastrando la parte posterior de su cuerpo que se les ha cortado y que llevan colgando de un intestino. Pero ni siquiera en los animales superiores se aproxima el dolor al del hombre, debido a la ausencia de conceptos y de pensamiento. La capacidad para él solo podía alcanzar su culmen allá donde, en virtud de la razón y su reflexión, existe también la posibilidad de negar la voluntad. Pues sin esta, tal capacidad habría sido una crueldad inútil.

§ 155

En la temprana juventud nos sentamos ante la vida que tenemos por delante igual que niños ante la escena teatral, esperando con alegría y excitación las cosas que han de venir. Es una suerte que no sepamos lo que realmente llegará. Pues a quien lo sabe en ocasiones los niños le pueden parecer delincuentes inocentes que están condenados, no a la muerte, sino a la vida, aun cuando no hayan oído aún el contenido de su sentencia. — Sin embargo, todos desean para sí una edad avanzada, es decir, un estado en el que se dice: «Hoy es malo, y cada día será peor, — hasta que llegue lo peor de todo».

§ 156

Si nos representamos, en la medida en que ello sea posible de forma aproximada, la suma de necesidades, dolores y sufrimientos que el Sol ilumina en su curso, admitiremos que sería mucho mejor que el fenómeno de la vida no se pudiera provocar en la Tierra más

que en la Luna sino que, al igual que en esta, también en aquella la superficie se encontrase en estado cristalino. —

|También podemos concebir nuestra vida como un episodio inútilmente molesto dentro del bienaventurado descanso de la nada. En 318
todo caso, aquel a quien le vaya tolerablemente, cuanto más viva más cuenta se dará de que en conjunto es *a disappointment, nay, a cheat*[4]; o, hablando en nuestro idioma, lleva en sí misma el carácter de una gran mistificación, por no decir una estafa. Cuando dos amigos de juventud vuelven a verse de viejos tras haber estado separados toda la vida, el sentimiento predominante que suscita en cada uno la visión del otro, debido a que le recuerda el tiempo pasado, es el del completo *disappointment acerca de toda la vida*; una vida que antes, en la rosada luz matutina de la juventud, se les presentaba tan hermosa, que tanto prometía y tan poco ha cumplido. Cuando se vuelven a ver, ese sentimiento prevalece con tal claridad que ni siquiera juzgan necesario expresarlo con palabras sino que, suponiéndolo tácitamente por ambas partes, siguen hablando sobre esa base.

El que haya vivido *dos o tres generaciones* de la especie humana tendrá una sensación afín a la del que asiste como espectador a las actuaciones de ilusionistas de todo tipo en las barracas de feria y permanece sentado mientras ve repetirse dos o tres veces seguidas una de tales actuaciones: las cosas estaban calculadas para una sola representación y por eso dejan de surtir efecto tras haber desaparecido el engaño y la novedad. —

A uno le gustaría volverse loco cuando considera las exageradas disposiciones, las innumerables estrellas fijas que resplandecen en el espacio infinito y que no tienen más que hacer sino iluminar mundos que son el escenario de la necesidad y la miseria, y en el mejor de los casos no devengan más que aburrimiento; — al menos a juzgar por el espécimen que nos es conocido.

Digno de gran *envidia* no es nadie; de gran *compasión*, incontables. —

La vida es una tarea en la que trabajar: en este sentido, *defunctus* es una bella expresión. —

Imaginemos que el acto de la procreación no estuviera acompañado de una necesidad ni de voluptuosidad, sino que fuera asunto
de la pura reflexión racional: ¿podría entonces subsistir | aún el 319
género humano? ¿No habría tenido más bien cada cual la suficiente compasión de la generación venidera como para preferir ahorrarle

4. [Un desengaño, incluso una estafa.]

la carga de la existencia, o al menos se habría negado a cargar con la función de imponérsela a sangre fría? —

El mundo es justamente *el infierno* y los hombres son, por una parte, las almas atormentadas y por otra, los demonios.

Entonces tendré que volver a oír que mi filosofía es desconsoladora, precisamente porque hablo de acuerdo con la verdad, pero la gente quiere oír que Dios el Señor lo ha hecho todo bien. Id a la iglesia y dejad a los filósofos en paz. O por lo menos no pretendáis que adapten sus teorías a vuestro adiestramiento: eso hacen los granujas, los filosofastros: a ellos podéis encargarles las teorías a vuestro gusto[5].

Brahma produce el mundo por una especie de pecado original o extravío, pero permanece dentro de él para expiarlo hasta haberse redimido de él. — ¡Muy bien! En el *budismo* el mundo surge a consecuencia de un inexplicable oscurecimiento producido tras una larga calma en la claridad celeste del *nirvana*, que es un estado de beatitud logrado a base de penitencia; así que nace por una especie de fatalidad que en el fondo se ha de interpretar como moral, si bien en lo físico el asunto encuentra incluso una imagen y una analogía, que se le corresponden exactamente, en el inexplicable surgimiento de una nebulosa primigenia de la que se formó el Sol. Según ello, a consecuencia de las faltas morales, se ha ido haciendo gradualmente peor también en el sentido físico, hasta adoptar la triste figura actual. — ¡Excelente! — Para los *griegos* el mundo y los dioses eran obra de una necesidad insondable: — eso es pasable, en la medida en que nos deja provisionalmente satisfechos. — *Ormuz* vive en lucha con *Ahrimán*: — puede ser. — Pero un dios *Jehová*, que *animi causa* y *de gaieté de coeur*[6] ha creado este mundo de necesidad y miseria, y luego todavía se aplaude a sí mismo con el πάντα καλὰ λίαν[7], — eso no se puede soportar. Así pues, vemos que en ese respecto la religión judía ocupa el rango inferior dentro
320 de los dogmas de los pueblos civilizados, | lo cual concuerda plenamente con el hecho de que sea la única que no tiene en absoluto una doctrina de la inmortalidad ni indicio alguno de ella. (Véase el primer volumen de esta obra, pp. 119 ss.)

Aun cuando la demostración leibniziana de que este es el mejor de los mundos *posibles* fuera correcta, no existiría ninguna teodi-

5. Trastocar el obligado optimismo de los profesores de Filosofía es tan fácil como agradable. —

6. [Por gusto / Con cordial alegría.]

7. [«(Y Dios vio que) todo (era) muy bueno», Génesis 1, 31.]

cea. Pues el creador no solo ha creado el mundo, sino también la posibilidad misma: por consiguiente, tendría que haberla dispuesto para que admitiese un mundo mejor.

Pero contra esa visión del mundo como la lograda obra de un ser omnisciente, de infinita bondad y omnipotente claman, por un lado, la miseria de la que está lleno y, por otro, la manifiesta imperfección e incluso la burlesca desfiguración del más perfecto de sus fenómenos: el humano. Aquí se encuentra la disonancia imposible de resolver. En cambio, precisamente aquellas instancias concordarán con nuestro discurso y servirán como prueba del mismo, si concebimos el mundo como la obra de nuestra propia culpa y, por tanto, como algo que mejor sería que no existiera. Mientras que bajo aquel primer supuesto esas instancias se convierten en una amarga acusación contra el creador y ofrecen materia de sarcasmo, bajo el otro aparecen como una acusación contra nuestro propio ser y voluntad, apropiada para humillarnos. Pues ellas nos llevan a comprender que nosotros, como hijos de padres negligentes, hemos llegado al mundo cargados ya de deudas, y que solamente porque hemos de pagar continuamente esa deuda con nuestro trabajo es por lo que nuestra existencia resulta tan miserable y tiene como fin la muerte. Nada es más cierto que el hecho de que, hablando en general, es el grave *pecado del mundo* lo que causa el mucho y gran *sufrimiento del mundo*; con lo que no nos referimos aquí a la conexión empírica, física, sino a la metafísica. De acuerdo con esta opinión, la historia del pecado original es lo único que me reconcilia con el Antiguo Testamento: e incluso es, en mi opinión, la única verdad metafísica, aunque con ropaje alegórico, que aparece en él. Pues a nada se parece tanto nuestra existencia como a la consecuencia de una falta y de una apetencia punible. No puedo por menos de recomendar al lector reflexivo una consideración de *Claudius* acerca de este tema, de carácter popular pero muy entrañable, | y que pone de manifiesto el 321
espíritu esencialmente pesimista del cristianismo: se encuentra en la cuarta parte de *El mensajero de Wandsbecker* bajo el título «Maldito sea el campo por causa tuya».

Para tener a mano una brújula segura que nos oriente en la vida y verla siempre a la luz correcta sin equivocarnos, nada es más adecuado que habituarse a considerar este mundo como un lugar de penitencia, es decir, algo así como un establecimiento penitenciario, *a penal colony* —un ἐργαστήριον[8], tal y como lo llamaron

8. [Lugar de trabajo.]

ya los más antiguos filósofos (según Clem. Alex. *Strom.*[*ata*] III, c. 3, p. 399) y lo expresó con elogiable audacia *Orígenes* entre los Padres de la Iglesia (véase Agustín, *De civit. Dei*, L. XI, c. 23)—; esta visión del mundo encuentra también su justificación teórica y objetiva, no solo en mi filosofía sino también en la sabiduría de todas las épocas; en concreto, en el brahmanismo, en el budismo[9], en Empédocles y en Pitágoras; y también Cicerón señala (*Fragmenta de philosophia*, vol. 12, p. 316 ed. Bip.) que por parte de los antiguos sabios y en la iniciación en los misterios se enseñaba *nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa natos esse*[10]. Quien lo expresa con mayor fuerza es Vanini, al que fue más fácil quemar que refutar, diciendo: *Tot tantisque homo repletur miseriis, ut si christianae religioni non repugnaret, dicere auderem: si daemones dantur, ipsi, in hominum corpora transmigrantes, sceleris poenas luunt*[11] (*De admirandis naturae arcanis*, diálogo L, p. 353). Pero incluso en el cristianismo auténtico y bien entendido se concibe nuestra existencia como la consecuencia de una culpa, de una falta. Si hemos adquirido aquella costumbre, ajustaremos nuestras
322 expectativas | de la vida acomodándolas al asunto, y en consecuencia no veremos ya sus contradicciones, sufrimientos, penas y necesidad, a pequeña y gran escala, como algo excepcional e inesperado sino que los encontraremos totalmente normales, sabiendo bien que aquí cada cual es castigado por su existencia, y cada uno a su manera[12]. En los males de una institución penitenciaria se incluye también la sociedad que uno encuentra allí. Cómo va la sociedad en este mundo

9. Nada puede ser más adecuado para tener paciencia en la vida y soportar tranquilamente los males y a los hombres, que un recuerdo *budista* de esta clase: «*Esto es sansara*: el mundo de la veleidad y el deseo, y por ende, el mundo del nacimiento, de la enfermedad, de la vejez y de la muerte: es el mundo que no debería ser. Y he aquí a los habitantes del *sansara*. ¿Qué mejor cosa podríais esperar?». Me gustaría prescribir a todos que a diario repitieran esto cuatro veces con conciencia del asunto.

10. [Que hemos nacido para expiar la pena por algún crimen cometido en una vida anterior.]

11. [El hombre está tan repleto de miserias que, si no repugnara a la religión cristiana, me atrevería a decir: si existen los demonios, expían las penas por sus crímenes transmigrados en los cuerpos de los hombres.]

12. La recta medida para *enjuiciar a cada uno de los hombres* está en que es en realidad un ser que no debería existir sino que expía su existencia con múltiples formas de sufrimiento y con la muerte: — ¿qué se puede esperar de alguien así? ¿No somos todos pecadores condenados a muerte? Expiamos nuestro nacimiento primero con la vida y luego con la muerte. — Eso es lo que alegoriza también el *pecado original*. —

lo sabrá de algún modo, sin que yo se lo diga, el que sea digna de una mejor. El alma bella, como también el genio, puede que a veces tengan en ella la misma sensación que un prisionero político noble en las galeras, en medio de delincuentes comunes; por eso aquellos, igual que este, intentarán aislarse. No obstante, la mencionada concepción nos hará capaces de ver sin extrañeza, por no hablar de irritación, las llamadas imperfecciones, es decir, la indigna condición intelectual y moral —y conforme a ello, también fisonómica— de la mayoría de los hombres: pues siempre tendremos en cuenta dónde estamos y, en consecuencia, veremos a cada cual ante todo como a un ser que solamente existe como resultado de su pecaminosidad y cuya vida es la expiación de la culpa de su nacimiento. Esto constituye justamente lo que el cristianismo llama la naturaleza pecadora del hombre: ella es, pues, el fundamento de los seres que uno encuentra en este mundo como sus iguales; a lo que además se añade que, debido a la índole de este mundo, la mayoría de ellos se encuentran más o menos en un estado de sufrimiento y de insatisfacción que no es apropiado para hacerlos compasivos y afables; y, por último, que en la mayor parte de los casos su intelecto es de tal clase que apenas alcanza para el servicio de su voluntad. Así pues, conforme a eso hemos de regular nuestras pretensiones con la sociedad en este mundo. El que | se atenga a este punto de vista podría calificar el impulso a 323
la sociabilidad de inclinación perniciosa.

De hecho, la convicción de que el mundo, luego también el hombre, son algo que en realidad no debería ser resulta adecuada para llenarnos de indulgencia recíproca: ¿pues qué se puede esperar de seres con tal predicamento? — Desde este punto de vista podríamos llegar a pensar que el tratamiento verdaderamente adecuado entre unos hombres y otros podría ser, en lugar de *monsieur, sir*, etc., «compañero de infortunios, *soci malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer*». Por muy raro que esto pueda sonar, es lo que cuadra con el tema, irradia la más acertada luz sobre los demás y recuerda lo más necesario: la tolerancia, paciencia, indulgencia y amor al prójimo, de los cuales todos estamos necesitados y de los cuales, por tanto, todos somos deudores.

§ 156a

El carácter de las cosas de este mundo, en concreto del mundo humano, no es tanto la *imperfección*, como a menudo se ha dicho, cuanto la *desfiguración*, igual en lo moral que en lo intelectual y en lo físico: en todo. —

La disculpa de algunos vicios que a veces se oye: «pero es *natural al hombre*» no basta en modo alguno, sino que se debe replicar: «precisamente porque es malo es *natural* y precisamente porque es *natural* es malo». — Para comprender bien esto es necesario haber conocido el sentido de la doctrina del pecado original. —

Al juzgar a un individuo humano deberíamos atenernos siempre al punto de vista de que su fundamento es algo que no debería ser, algo pecaminoso, pervertido, aquello que se concibió como pecado original, aquello por lo que él está a merced de la muerte; esa naturaleza radicalmente mala se caracteriza incluso por el hecho de que nadie soporta que se le observe atentamente. ¿Qué se puede esperar de un ser así? Si partimos de ahí, le juzgaremos con indulgencia, no nos sorprenderemos si los demonios que se esconden en él se despiertan y se asoman, y sabremos apreciar mejor lo bueno que aun así se haya presentado en él, sea a consecuencia del intelecto o de
324 cualquier otra causa. | — Pero, en segundo lugar, debemos tener en cuenta su situación y considerar que la vida es en esencia un estado de necesidad y a menudo de desolación, donde cada uno ha de luchar y combatir por su existencia, de modo que no siempre puede hacer gestos amables. — Si por el contrario el hombre fuera lo que pretenden hacer de él todas las religiones y filosofías optimistas —la obra o incluso la encarnación de un dios, en general un ser que en todos los sentidos debería ser, y ser como es—, ¡qué efecto tan distinto tendría que causar la primera vista, el conocimiento más cercano y el trato continuado de cada hombre con nosotros! —

Pardon's the word to all[13] (*Cymbeline* A. 5, esc. 5). Debemos tener indulgencia con toda necedad, defecto y vicio humanos, pensando que lo que tenemos ante nosotros no son sino nuestras propias necedades, defectos y vicios: pues son precisamente los defectos de la humanidad a la que también nosotros pertenecemos, por lo que tenemos en nosotros todos sus defectos; es decir, también aquellos que ahora nos enojan simplemente porque ahora mismo no se manifiestan en nosotros: en efecto, no están en la superficie pero se encuentran abajo, en el fondo, y a la primera ocasión llegarán arriba y se mostrarán exactamente igual que ahora los vemos en el otro; si bien en uno sobresale este, y en el otro, aquel, y tampoco se puede negar que la medida total de todas las malas cualidades es en uno mucho mayor que en el otro. Pues la diferencia de las individualidades es inmensurablemente grande.

13. [«Perdón es la palabra para todo», Shakespeare, *Cimbelina* V, 5.]

| Capítulo 13 325

SOBRE EL SUICIDIO

§ 157

Hasta donde yo alcanzo a ver, las religiones monoteístas, es decir, judías, son las únicas cuyos fieles consideran el suicidio un crimen. Esto es tanto más chocante por cuanto ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se puede encontrar una prohibición o ni siquiera una clara reprobación del mismo; de ahí que los maestros de la religión hayan tenido que apoyar su prohibición del suicidio en sus propias razones filosóficas, con las que la cosa va tan mal que intentan suplir la fuerza que falta a los argumentos con la fuerza de su expresión de repulsa, es decir, con increpaciones. Entonces tenemos que oír que el suicidio es la mayor de las cobardías, que solo es posible en la locura, y otras insulseces semejantes, o también la frase totalmente absurda de que el suicidio es «injusto»; cuando está claro que a nada en el mundo tiene cada cual un *derecho* tan indiscutible como a su propia persona y vida. (Véase § 121.) Incluso, como se ha dicho, el suicidio se cuenta entre los crímenes; y a eso se une, sobre todo en la zafia y beata Inglaterra, un entierro deshonroso y el embargo del legado — por eso casi siempre el jurado da un veredicto de locura. Dejemos decidir ante todo al sentimiento moral y comparemos la impresión que nos causa la noticia de que un conocido ha cometido un crimen, es decir, un asesinato, un acto de crueldad, una estafa o un robo, con la noticia de su muerte voluntaria. Mientras que la primera suscita una viva indignación, una enorme cólera, un llamamiento a la condena o a la venganza, la | última provocará tristeza y compasión, con las que 326
más a menudo podrá mezclarse una cierta admiración de su valor

que la reprobación moral que acompaña a una mala acción. ¿Quién no ha tenido conocidos, amigos o parientes que se han despedido voluntariamente del mundo? — ¿Y todos han de pensar en ellos con horror, como en criminales? *Nego ac pernego*[1]! Antes bien, opino que alguna vez se debería exigir al clero que diera cuenta de con qué derecho, sin poder alegar ninguna autoridad bíblica ni tan siquiera poseer algún argumento filosófico de peso, desde el púlpito y por escrito tacha de *crimen* una acción que han cometido muchos hombres respetados y amados por nosotros, y niega un entierro honroso a los que se van voluntariamente del mundo; con ello se constataría que se exigen *razones* y no se aceptan a cambio palabras vacías o injurias. — Que la justicia criminal prohíba el suicidio no es una razón válida para la Iglesia, además de ser claramente ridículo: ¿pues qué pena puede intimidar al que busca la muerte? — Si se castiga el *intento* de suicidio, es el desacierto por el que se fracasó lo que se castiga.

También los antiguos estaban lejos de considerar el asunto a aquella luz. Plinio (*Histor. nat*. lib. 28, c. 2; vol. IV, p. 351, ed. Bip.) dice: *Vitam quidem non adeo expetendam censemus, ut quoquo modo trahenda sit. Quisquis es talis, aeque moriere, etiam cum obscoenus vixeris, aut nefandus. Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat: ex omnibus bonis, quae homini tribuit natura, nullum melius esse tempestiva morte: idque in ea optimum, quod illam sibi quisque praestare poterit*[2]. También él mismo dice (lib. 2, c. 5; vol. I, p. 125): *ne Deum quidem posse omnia. Namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis*[3]. En Massilia y en la isla de Keos el magistrado incluso ofrecía públicamente la cicuta a aquel que podía aducir razones sólidas para abandonar la vida (Val.[erio] Max.[imo, *Factorum et dictorum memorabilium libri*] l. II, c. 6, 7
327 | *et* 8)[4]. ¡Y cuántos héroes y sabios de la Antigüedad han termi-

1. [¡Lo niego y lo vuelvo a negar!]

2. [Consideramos que la vida no es deseable hasta el punto de prolongarla de cualquier modo. Seas quien seas tú, que esto deseas, morirás igualmente aunque hayas vivido una vida de vicio y crimen. Por eso, que cada uno tenga ante todo esto dentro de los recursos de su ánimo: de todos los bienes que la naturaleza ha otorgado al hombre, ninguno es mejor que una muerte oportuna: y aquí lo mejor es que cada uno se la puede procurar a sí mismo.]

3. [Que Dios no lo puede todo. Porque, aunque quiera, no puede darse muerte, que es lo mejor que ha dado al hombre en una vida de tantas penas.]

4. En la isla de *Keos* era costumbre que los ancianos se dieran muerte *voluntariamente*. — Véase sobre esto, *Valerius Maximus*, lib. II, c. 6. — Heraclides Ponticus,

nado su vida con una muerte voluntaria! Ciertamente, Aristóteles dice (*Eth. Nicom*. V, 15) que el suicidio es una injusticia contra el Estado, aunque no contra la propia persona: no obstante, Stobeo, en su exposición de la ética de los peripatéticos, (*Ecl. eth*. II, c. 7, vol. 3, p. 286) cita el siguiente principio: Φευκτὸν δὲ τὸν βίον γίγνεσθαι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἐν ταῖς ἄγαν ἀτυχίαις· τοῖς δὲ κακοῖς καὶ ἐν ταῖς ἄγαν εὐτυχίαις[5] (*Vitam autem relinquendam esse bonis in nimiis quidem miseriis, pravis vero in nimium quoque secundis*). Y de forma similar, en la p. 312: Διὸ καὶ γαμησειν, καὶ παιδοποιήσεσθαι, καὶ πολιτεύσεσθαι, etc. καὶ καθόλου την ἀρετην ἀσκοῦντα καὶ μένειν ἐν τῷ βίῳ, καὶ πάλιν εἰ δέοι, πότε δι'ἀναγκάς ἀπαλλαγήσεσθαι, ταφῆς προνοήσαντα[6], etc. (*Ideoque et uxorem ducturum, et liberos procreaturum, et ad civitatem accesurum*, etc., *atque omnino virtutem colendo tum vitam servaturum, tum iterum, cogente necessitate, relicturum*, etc.). También encontramos que los estoicos elogiaban el suicidio como una acción noble y heroica, lo cual se puede comprobar en cientos de pasajes, los más drásticos de los cuales son de Séneca. Es sabido que entre los hindúes el suicidio aparece a menudo como una acción religiosa, en particular en la forma de cremación de las viudas, de arrojarse bajo las ruedas del carro del dios en Jaggernaut, de ser pasto de los cocodrilos del Ganges o de los lagos sagrados del templo, etc. Lo mismo ocurre en el teatro, ese espejo de la vida: ahí vemos, por ejemplo, que en la famosa obra china *L'orphelin de la Chine* (trad. p. St. Julien, 1834), casi todos los personajes nobles terminan suicidándose sin que se sugiera en modo alguno o al espectador se le ocurra que cometan un crimen. De hecho, en nuestros propios escenarios las cosas no son en el fondo de otro modo: por ejemplo, Palmira en *Mahoma*; Mortimer en *María Estuardo*; Otelo; la condesa Terzky; y Sófocles:

– – – λύσει μ' ὁ θεὸς ὅταν αὐτὸς θέλω[7].

Fragmenta de rebus publicis IX. — *Aelian.[o], Var.[ia] hist.[oriae]* III, 37. — Strabo *[Geographica]*, lib. X, cap. 5, § 6 ed. Kramer.

5. [«Que los hombres buenos han de dejar la vida cuando la desgracia es demasiado grande, pero los malos, también cuando es demasiada la fortuna», *Églogas físicas y éticas* II, c. 7.]

6. [Por eso hay que casarse, engendrar hijos, servir a la polis, etc., y sirviendo totalmente a la virtud, bien conservar la vida o bien, si apremia la necesidad, abandonarla.]

7. [«El dios me liberará si yo así lo quiero», no Sófocles sino Eurípides, *Las bacantes*, 498, cita no textual.]

328 | ¿Es el monólogo de Hamlet la meditación de un crimen? Él dice únicamente que, si tuviéramos la certeza de ser absolutamente aniquilados en la muerte, habría que elegirla incondicionalmente a la vista de la índole de este mundo. *But there lies the rub*[8]. — Mas las razones contra el suicidio que han planteado los clérigos de las religiones monoteístas, es decir, judías, y los filósofos que se han acomodado a ellas, son débiles sofismas fáciles de rebatir. (Véase mi tratado *Sobre el fundamento de la moral*, § 5.) La refutación más fundada de los mismos la ha ofrecido *Hume* en su *Essay on suicide*, que no apareció hasta después de su muerte y enseguida fue reprimido por la infame mojigatería y el vergonzoso clericalismo de Inglaterra; de ahí que se vendieran muy pocos ejemplares a escondidas y a un alto precio, y que tengamos que agradecer el haber conservado ese y otro tratado del gran hombre a la reimpresión de Basilea: *Essays on Suicide and the immortality of the soul, by the late David Hume*, *Basel* 1799, *sold by James Decker*. 124 páginas 8°. El hecho de que un tratado puramente filosófico, que refuta con la fría razón los argumenos al uso contra el suicidio y procede de uno de los primeros pensadores y escritores de Inglaterra, haya tenido que deslizarse allí ocultamente, como una infamia, hasta haber encontrado apoyo en el extranjero, redunda en gran vergüenza de la nación inglesa. Al mismo tiempo se muestra la clase de buena conciencia que tiene la Iglesia en esto. — La única razón moral sólida contra el suicidio la he expuesto yo en mi obra principal, vol. 1, § 69. Consiste en que el suicidio se opone a la consecución del supremo fin moral, ya que sustituye la liberación real de este mundo de miseria por una solo aparente. Pero de ese extravío a un crimen, como lo tildan los eclesiásticos cristianos, hay todavía un largo camino.

El cristianismo lleva en su interior la verdad de que el sufrimiento (la cruz) es el verdadero fin de la vida: de ahí que rechace el suicidio por oponerse a este, mientras que la Antigüedad, desde un punto de vista inferior, lo aprobaba y hasta lo honraba. Pero aquella razón contra el suicidio es ascética, así que solo tiene validez desde
329 un | punto de vista ético muy superior al que jamás hayan adoptado los filósofos morales europeos. Mas si descendemos desde ese elevado punto de vista, no queda ya ninguna razón moral sostenible para condenar el suicidio. Por lo tanto, el celo extraordinariamente vivo que tiene contra él el clero de las religiones monoteístas, pese

8. [«Pero esa es la cuestión», *Hamlet* III, 1.]

a no estar apoyado ni por la Biblia ni por razones sólidas[9], parece que ha de basarse en una razón encubierta: ¿no habría de ser esta que el abandono voluntario de la vida ha de ser un mal cumplido para aquel que ha dicho πάντα καλὰ λίαν[10]? — Tenemos de nuevo el obligado optimismo de esas religiones, que denuncia el suicidio para no ser denunciado por él.

§ 158

En conjunto se encontrará que, en cuanto se ha llegado al punto de que los horrores de la vida superan los de la muerte, el hombre acaba con su vida. No obstante, la resistencia de los últimos es importante: están, por así decirlo, como vigilantes ante la puerta de salida. Quizás no viva nadie que no hubiera puesto fin a su vida si ese fin fuera puramente negativo, un repentino cese de la existencia. — Pero hay algo positivo en él: la destrucción del cuerpo. Esta nos espanta, precisamente porque el cuerpo es el fenómeno de la voluntad de vivir.

Sin embargo, la lucha con aquellos guardianes no es por lo regular *tan* dura como de lejos nos pueda parecer; y ello es así como consecuencia del antagonismo entre sufrimientos espirituales y corporales. En efecto, cuando sufrimos en nuestro cuerpo con gran intensidad o de forma continuada, nos volvemos indiferentes a todas las demás preocupaciones: solo nos importa nuestro restablecimiento. Igualmente, los intensos sufrimientos espirituales nos hacen insensibles a los corporales: | los despreciamos. De hecho, 330
si estos alcanzan el predominio, ello nos supone una beneficiosa dispersión, una pausa de los dolores espirituales. Eso es justamente lo que facilita el suicidio, por cuanto el dolor corporal vinculado a él pierde toda importancia a ojos de quien está afligido de excesivos sufrimientos espirituales. Especialmente visible se hace esto en quienes son impulsados al suicidio por una profunda melancolía puramente enfermiza. A ellos no les cuesta ninguna autosuperación: no necesitan tomar ímpetu, sino que tan pronto como el guardián que se les ha adjudicado les deja solos dos minutos, ponen término a su vida rápidamente.

9. Sobre esto están todos de acuerdo. Según Rousseau, *Oeuvres*, vol. 4, p. 275, Agustín y Lactancio fueron los primeros en calificar el suicidio de pecado, aunque tomaron su argumento del *Fedón* de Platón (p. 139, *Phaedonis*): el argumento, tan trillado desde entonces como tomado del aire, de que estamos de guardia o somos esclavos de los dioses.

10. Véase p. 319 [p. 316], nota 7. [*N. de la T.*]

§ 159

Cuando en las pesadillas espantosas la angustia alcanza el más alto grado, ella misma nos hace despertar, con lo cual desaparece ese monstruo de la noche. Lo mismo ocurre en el sueño de la vida, cuando el más alto grado de angustia nos obliga a interrumpirla.

§ 160

El suicidio puede ser considerado también un experimento, una pregunta que el hombre plantea a la naturaleza pretendiendo forzarla a que conteste: la pregunta es qué cambio experimenta la existencia y el conocimiento del hombre con la muerte. Pero es un desacierto: pues se suprime la identidad de la conciencia que había de oír la respuesta.

| Capítulo 14

ADICIONES A LA TEORÍA DE LA AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

§ 161

En cierta medida se puede entender *a priori*, *vulgo* va de suyo, que lo que ahora produce el fenómeno del mundo tendría que ser capaz de no hacerlo y así quedarse tranquilo — o, en otras palabras, que para la actual διάστολη tendría que haber también una σύστολη[1]. Si la primera es el fenómeno del querer vivir, la otra será el fenómeno del no querer. Eso será también en esencia lo mismo que el *magnum Sakhepat*[2] de la doctrina de los vedas (en el *Oupnekhat* vol. 1, p. 163), el nirvana de los budistas y también el ἐπέκεινα[3] de los neoplatónicos.

Contra ciertas objeciones insulsas hago observar que la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia sino el simple acto de no querer: lo mismo que hasta ahora ha *querido* deja ahora de *querer*. Puesto que ese ser —la *voluntad*— lo conocemos en cuanto cosa en sí solamente en y a través del acto del *querer*, somos incapaces de decir o de concebir lo que sigue existiendo o moviéndose una vez suprimido ese acto: de ahí que *para nosotros*, que somos el fenómeno del querer, la negación sea un tránsito a la nada.

La *afirmación* y *negación de la voluntad* de vivir es un simple *velle et nolle*[4]. — El sujeto de esos dos *actus* es uno y el mismo, así que en cuanto tal no es aniquilado por un acto ni por el otro. Su

1. [Diástole / Sístole.]
2. Periódica extinción del mundo en el brahma. [*N. de la T.*]
3. [Más allá.]
4. [Querer y no querer.]

332 *velle* se presenta | en este mundo intuitivo, que precisamente por eso es el fenómeno de su cosa en sí. — Del *nolle*, en cambio, no conocemos otro fenómeno que el de su irrupción y, por cierto, en el individuo, que originariamente pertenece ya al fenómeno del *velle*: de ahí que mientras existe el individuo veamos siempre el *nolle* en lucha con el *velle*: si el individuo ha llegado a su fin y el *nolle* ha mantenido en él la supremacía, entonces él ha sido una pura manifestación del *nolle* (ese es el sentido de la canonización papal): de ese *nolle* únicamente podemos decir que su fenómeno no puede ser el del *velle*; pero no sabemos si se manifiesta en absoluto, es decir, si recibe una existencia secundaria para un intelecto que él entonces habría de producir; y puesto que únicamente conocemos el intelecto como un órgano de la voluntad en su afirmación, no alcanzamos a ver por qué habría de producirlo después de la supresión de esta; y tampoco podemos decir nada de su sujeto, ya que solamente lo hemos conocido positivamente en el acto opuesto, el *velle*, en cuanto cosa en sí de su mundo fenoménico.

§ 162

Entre la ética de los griegos y la de los hindúes existe una llamativa contraposición. Aquella (aunque con la excepción de Platón) tiene como fin hacernos capaces de llevar una vida feliz, *vita beata*; esta, en cambio, liberarnos y redimirnos de la vida en general, tal y como se expresa directamente ya en la primera frase del *Sankhya Karika*.

Un contraste semejante a este y reforzado de forma gráfica se percibe cuando en la Galería de Florencia se contemplan los bellos sarcófagos antiguos cuyos relieves representan toda la serie de ceremonias de una boda, desde la primera proposición hasta cuando la antorcha de Himeneo ilumina el lecho nupcial; y junto a ellos uno se imagina el féretro *cristiano*, revestido de negro, con signos de tristeza y con el crucifijo encima. La contraposición es muy significativa. Ambos quieren consolarse de la muerte, ambos de formas opuestas, y ambos tienen razón. El uno caracteriza la *afirmación* de la voluntad de vivir, a la que la vida le sigue resultando cierta a lo largo de todo el
333 tiempo, por muy | rápidas que cambien las formas. La otra expresa, mediante los símbolos del sufrimiento y de la muerte, la *negación* de la voluntad de vivir y la salvación de un mundo donde imperan la muerte y el diablo; *donec voluntas fiat noluntas*[5].

5. [Hasta que el querer se convierta en no querer.]

La verdadera contraposición entre el espíritu del paganismo greco-romano y el del cristianismo es la que existe entre la afirmación y la negación de la voluntad de vivir, — según esto, en última instancia y en el fondo el cristianismo tiene la razón.

§ 163

Mi ética es a todas las de la filosofía europea lo que el Nuevo Testamento al Antiguo, de acuerdo con la concepción que de esa relación tiene la Iglesia. En efecto, el Antiguo Testamento coloca a los hombres bajo el imperio de la ley, lo cual, sin embargo, no conduce a la salvación. El Nuevo Testamento, en cambio, considera la ley insuficiente y hasta exonera de ella (por ejemplo, Romanos 7, Gálatas 2 y 3). Frente a ello predica el reino de la gracia al que se llega mediante la fe, el amor al prójimo y la completa negación de sí mismo: este es el camino para salvarse del mal y del mundo. Pues a pesar de todas las tergiversaciones protestante-racionalistas, el espíritu ascético es verdaderamente el alma del Nuevo Testamento. Mas ese espíritu consiste precisamente en la negación de la voluntad de vivir; y aquel tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento, del imperio de la ley al imperio de la fe, de la justificación por las obras a la salvación a través del Mediador, del dominio del pecado y la muerte a la vida eterna en Cristo, significa *sensu proprio* el tránsito de las virtudes meramente morales a la negación de la voluntad de vivir. — En el espíritu del Antiguo Testamento se han mantenido todas las éticas filosóficas que me han precedido, con su absoluta (es decir, carente tanto de fundamento como de fin) ley moral con todos sus mandatos y prohibiciones morales, a los que se les añade mentalmente el Jehová que los decreta; lo cual es común a todas, por diferentes que resulten las formas y presentaciones del asunto. Mi ética, en cambio, tiene fundamento, propósito y fin: primero, demuestra teóricamente el fundamento metafísico de la justicia y la caridad | y, luego, indica el objetivo al que estas han de conducir 334
finalmente si se logran por completo. Al mismo tiempo, admite con franqueza el carácter reprobable del mundo y señala la negación de la voluntad como el camino para salvarse de él. Según ello, está realmente en el espíritu del Nuevo Testamento, mientras que las demás en su totalidad se hallan en el del Antiguo y, en consecuencia, terminan también desde el punto de vista teórico en un mero judaísmo (puro teísmo despótico). En este sentido se podría llamar a mi teoría la verdadera filosofía cristiana, por muy paradójico que

esto pueda parecer a quienes no llegan al núcleo de la cuestión sino que se quedan en la superficie.

§ 164

Quien sea capaz de pensar con algo más de profundidad alcanzará pronto a ver que los deseos humanos no pueden empezar a ser pecaminosos en *aquel* punto donde, cruzándose casualmente en sus orientaciones individuales, ocasionan el mal por un lado y la maldad por otro; sino que, de ser esto así, han de ser pecaminosos y reprobables ya en origen y esencia, y por consiguiente toda la voluntad de vivir es ella misma reprobable. De hecho, todo el horror y la miseria de los que el mundo está lleno son simplemente el resultado necesario del conjunto de los caracteres en los que se objetiva la voluntad de vivir, dentro de las circunstancias que se presentan en la cadena ininterrumpida de la necesidad, las cuales les proporcionan los motivos; son, pues, el simple comentario a la afirmación de la voluntad de vivir. (Véase *Teología alemana*, p. 93.) — Que nuestra existencia misma implica una culpa lo demuestra la muerte.

§ 165

Un carácter noble no se lamentará fácilmente de su propio destino, sino que más bien valdrá de él lo que Hamlet elogia de Horacio:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing[6].
(Pues tú eres como aquel que, sufriéndolo todo, no sufriera nada.)

335 | Y esto se ha de entender porque tal individuo, al conocer su propia esencia también en los demás y participar así de su destino, casi siempre ve a su alrededor una suerte aún más dura que la suya propia; de ahí que no pueda llegar a quejarse de esta. En cambio, un innoble egoísta que limita toda la realidad a sí mismo y ve a los demás como meras larvas y fantasmas no participa en el destino de estos sino que dirige todo su interés al suyo; lo cual tiene como consecuencia una gran sensibilidad y quejas frecuentes.

Precisamente aquel reconocerse a sí mismo en el fenómeno ajeno, del que, como a menudo he demostrado, surgen ante todo la justicia y la caridad, conduce finalmente a la renuncia de la volun-

6. [Shakespeare, *Hamlet* III, 2.]

tad; porque los fenómenos en los que esta se presenta se encuentran en un estado tan claro de sufrimiento, que quien extiende su yo a todos ellos no puede seguir queriendo; — del mismo modo que uno que compre todos los billetes de lotería ha de sufrir necesariamente una gran pérdida. La afirmación de la voluntad supone limitar la autoconciencia al propio individuo y cuenta con la posibilidad de recibir una vida favorable de manos del azar.

§ 166

Si en la concepción del mundo partimos de la cosa en sí, de la voluntad de vivir, encontramos que su núcleo, su máxima concentración, es el acto genésico: este se presenta entonces como lo primero, el punto de partida: es el *punctum saliens* del huevo del mundo y la cuestión fundamental. ¡Qué contraste se da, en cambio, cuando se parte del mundo empírico dado como fenómeno, del mundo como representación! Aquí, en efecto, cada acto se presenta como algo totalmente individual y especial, de importancia secundaria, incluso como una cuestión accesoria disimulada y encubierta que se introduce furtivamente, una anomalía paradójica que da frecuente materia de risa. Pero también podría parecernos que el diablo hubiera querido ocultar ahí su juego: pues el coito son sus arras, y el mundo, su reino. ¿No hemos notado que *illico* | *post coitum cachinnus* 336
auditur Diaboli[7]? Lo cual, expresado con seriedad, se debe a que el deseo sexual, sobre todo cuando se concentra en el enamoramiento por la fijación en una mujer determinada, es la quintaesencia de toda la estafa de este elegante mundo, ya que promete una cantidad tan inexpresable, infinita y exagerada, y cumple una tan miserablemente pequeña. —

La parte de la mujer en la procreación es en cierto sentido menos culpable que la del hombre, por cuanto este da al hijo que va a engendrar la *voluntad*, que es el primer pecado y por lo tanto la fuente de toda maldad y mal; la mujer, en cambio, le da el *conocimiento*, que le abre el camino de la salvación. El acto genésico es el nudo del mundo, ya que declara: «La voluntad de vivir se ha afirmado de nuevo». En este sentido se lamenta una expresión retórica del brahmanismo: «¡Dolor, dolor! El lingam está en el yoni». — La concepción y el embarazo, por el contrario, dicen: «A la voluntad se le ha vuelto a agregar la luz del conocimiento»; con ello puede

7. [Inmediatamente después del coito se oye la risa del diablo.]

volver a encontrar su camino, y así se le ha presentado de nuevo la posibilidad de la salvación.

De ese modo se explica el notable fenómeno de que, aunque cualquier mujer quiere morir de vergüenza cuando se le sorprende en el acto genésico, en cambio hace ostentación de su embarazo sin asomo alguno de ella, e incluso con una especie de orgullo; porque en los demás casos, un signo indefectiblemente seguro es siempre equivalente a la cosa señalada, y por eso cualquier otro indicio de haber consumado el coito avergüenza a la mujer en alto grado, con la única excepción del embarazo. Esto se explica porque, de acuerdo con lo anterior, el embarazo es en cierto sentido un pago de la deuda que el coito contrae, lleva consigo o al menos deja entrever. De ahí que el coito cargue con toda la vergüenza y oprobio del asunto; en cambio, el embarazo, hermanado tan de cerca con él, permanece puro e inocente, e incluso se hace en cierta manera respetable.

El coito es principalmente asunto del hombre; el embarazo es exclusivo de la mujer. El hijo recibe del padre la voluntad, el carácter; de la madre, el intelecto. Este es el principio que libera; la
337 voluntad, el | que ata. El signo de la continua existencia de la voluntad de vivir en el tiempo, pese al incremento de la iluminación del entendimiento, es el coito: el signo de la luz del conocimiento que, en su grado máximo de claridad, vuelve a acompañar a esa voluntad abriéndole la posibilidad de la salvación, es la renovada encarnación humana de la voluntad de vivir. La señal de esta es el embarazo, que por eso camina franco y sincero, hasta orgulloso, mientras que el coito se esconde como un criminal.

§ 167

Algunos Padres de la Iglesia han enseñado que incluso la cohabitación conyugal está permitida solo cuando se practica con el único fin de la procreación de los hijos, ἐπὶ μόνῃ παιδοποιΐᾳ[8], como dice Clemens Alex. *Strom.*[*ata*] II, c. 11. (Los pasajes al respecto se encuentran recopilados en P.E. Lind, *De coelibatu Christianorum*, c. 1). Clemens Alex. *Strom.*[*ata*] III, c. 3 atribuye esa opinión a los pitagóricos. No obstante, esta es, tomada con exactitud, errónea. Pues cuando el coito no se quiere ya por sí mismo, ha aparecido la negación de la voluntad de vivir y entonces la propagación del género humano resulta superflua y vacía de sentido, en la medida en

8. [Para la sola procreación.]

que el fin se ha alcanzado ya. Además, traer un hombre al mundo sin pasión subjetiva, sin voluptuosidad y sin ímpetu físico, simplemente por pura reflexión y fría intención, con el fin de que exista en él, sería una acción muy delicada desde el punto de vista moral, que muy pocos asumirían y de la que quizás alguno podría decir que es a la procreación por mero impulso sexual lo que el asesinato premeditado a sangre fría al homicidio en un ataque de ira.

En la razón opuesta se basa en realidad el carácter condenable de todas las satisfacciones sexuales antinaturales; porque con ellas se complace el impulso, es decir, se afirma la voluntad de vivir, pero falta la propagación, que es sin embargo la única que mantiene abierta la posibilidad de la negación de la voluntad. Así se puede explicar que la pederastia fuera reconocida por vez primera como un grave pecado con la aparición del cristianismo, debido a su tendencia ascética.

|§ 168 338

Un *convento* es una congregación de hombres que han hecho voto de pobreza, castidad y obediencia (es decir, de renuncia a la propia voluntad) y a través de la vida en comunidad intentan facilitar, por una parte, la existencia misma, pero aún más aquel estado de dura renuncia, ya que la visión de otros que tienen los mismos sentimientos y renuncian de forma semejante refuerza su decisión y les consuela; además, la sociabilidad de la vida en común dentro de ciertos límites es adecuada a la naturaleza del hombre y constituye un alivio inocente dentro de las muchas y duras privaciones. Este es el concepto normal del *convento*. ¿Y quién puede llamar a una sociedad así una reunión de chiflados y necios, como sin embargo hay que hacer de acuerdo con todas las filosofías salvo la mía? —

El espíritu y sentido interno de la auténtica vida monacal, como del ascetismo en general, es este: que uno se ha reconocido digno y capaz de una existencia mejor que la nuestra y quiere reforzar y mantener esa convicción despreciando lo que este mundo le ofrece, rechazando todos sus placeres como carentes de valor y esperando con tranquilidad y confianza el fin de esta vida suya despojada de vanidosos cebos, para dar un día la bienvenida a la hora de la muerte como la de la salvación. Los saniasis[9] tienen exactamente la misma tendencia y significado, al igual que los monjes budistas. Desde luego, en ningún asunto concuerda la praxis tan raramente con la teoría como en el monacato, precisamente porque su pensamiento

9. *Sannyiasin*: eremita y asceta en el hinduismo. [*N. de la T.*]

fundamental es tan elevado: y *abussus optimi pessimus*[10]. Un auténtico monje es un ser sumamente venerable: pero en la mayoría de los casos el hábito es una simple máscara tras la que no se oculta un monje real en mayor medida que tras una mascarada.

§ 169

Imaginarse que uno está sometido y abandonado de forma plena y sin reservas a una voluntad individual ajena constituye un medio psíquico para facilitar la negación de la propia voluntad y, por lo tanto, un adecuado vehículo alegórico de la verdad.

339 |§ 170

El número de los trapenses ordinarios es pequeño; en cambio, la mitad de la humanidad está formada de *trapenses involuntarios*: pobreza, obediencia, falta de todos los placeres e incluso de los medios de alivio más necesarios, y con frecuencia también castidad obligada o causada por alguna carencia, son su suerte. La diferencia es simplemente que los trapenses ejercitan el tema por libre elección, metódicamente y sin esperanza de mejora, mientras que la primera forma se ha de contar entre aquello que en mis capítulos sobre ascetismo he llamado δεύτερος πλοῦς[11]; la naturaleza ya ha cuidado suficientemente de provocar esto mediante el fundamento de su orden, sobre todo cuando a los males que surgen directamente de ella se le añaden además aquellos otros que originan la discordia y maldad de los hombres, tanto en la guerra como en la paz. Pero precisamente esa necesidad del sufrimiento involuntario para la salvación eterna se expresa ya en aquella sentencia del Redentor (Mat. 19, 24): εὐκοπώτερόν ἐστιν, κάμιλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος διελθεῖν, ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν[12]. (*Facilius est, funem ancorarium per foramen acus transire, quam divitem regnum*

10. [El abuso de lo óptimo es pésimo.]

11. Segunda tentativa, fracasada la primera: expresión originaria del lenguaje de la navegación, referida a «cuando no hay viento y se navega a remo» (Eustacio). En sentido amplio, referido a cuando algo no va bien y se intenta de otro modo. Cf. Platón, *Político*, 300d y *Fedón*, 99d, entre otros. En este caso concreto, Schopenhauer se refiere al sufrimiento como segunda vía para llegar a la negación de la voluntad. Véase *El mundo como voluntad y representación* I, § 68, pp. 463 ss. [pp. 454 ss.] y II, pp. 724 ss. [pp. 687 ss.]. [*N. de la T.*]

12. [Le es más fácil a un camello entrar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el Reino de los Cielos.]

divinum ingredi.) Por eso, aquellos para quienes la salvación eterna era algo muy serio han elegido la pobreza voluntaria cuando el destino se la había negado y habían nacido ricos: así el *buda* Shakya-Muni que, nacido príncipe, tomó voluntariamente el báculo de mendigo; y el fundador de la Orden de Mendicantes, *Francisco de Asís*, al que, cuando era un joven mozo, estando en un baile donde estaban sentadas juntas las hijas de los notables se le preguntó: «¿Don Francisco, no va a elegir pronto a una de estas bellas damas?». Y respondió: «¡He escogido una mucho más bella!». — «¡Oh! ¿Cuál?». — «*La poverta*»; — y poco después lo abandonó todo y atravesó el país mendigando.

El que a través de tales consideraciones tenga presente lo necesarios que en la mayoría de los casos son para nuestra salvación la necesidad y el sufrimiento, sabrá que no deberíamos envidiar a los demás tanto por su felicidad como por su infelicidad.

Por la misma razón, también el ánimo estoico | que desafía al 340
destino es, ciertamente, una buena coraza contra los sufrimientos de la vida y sirve para soportar mejor el presente: pero se opone a la verdadera salvación. Pues esconde el corazón. ¿Y cómo habría de mejorar este a través de los sufrimientos si, rodeado de un anillo de piedra, no los siente? — Por lo demás, no es muy infrecuente un cierto grado de estoicismo. A menudo puede ser afectado y reducirse al *bonne mine au mauvais jeu*[13]: sin embargo, cuando no es disimulado, la mayoría de las veces nace de una simple insensibilidad, de una falta de energía, de vivacidad, de emoción y de fantasía, cualidades estas que son necesarias incluso para una gran pesadumbre. A esta clase de escepticismo son especialmente favorables la flema y la lentitud de los alemanes.

§ 171

Las acciones injustas o malvadas son con respecto a quien las ejercita signos de la fuerza de su afirmación de la voluntad de vivir y, en consecuencia, de la distancia a la que todavía se encuentra de él la verdadera salvación, la negación de la voluntad, y con ello la redención del mundo; y luego también, de la larga escuela de conocimiento y sufrimiento por la que ha de pasar hasta llegar allá. — Pero con respecto a aquel que ha de sufrir con aquellas acciones, desde el punto de vista físico estas son un mal; mas desde el metafísico son un bien y en el fondo una buena acción, ya que contribuyen a conducirle hacia su verdadera salvación.

13. [Al mal tiempo, buena cara.]

§ 172

Espíritu del mundo. Esta es, pues, la tarea de tus trabajos y tus sufrimientos: para eso debes *existir*, igual que existen todas las demás cosas.

Hombre. ¿Pero qué provecho saco de la existencia? Si está ocupada, tengo necesidad; si está desocupada, aburrimiento. ¿Cómo puedes ofrecerme una recompensa tan miserable por tanto trabajo y tanto sufrimiento?

Espíritu del mundo. Y, sin embargo, esa recompensa es equivalente a todas tus fatigas y todos tus sufrimientos: y lo es precisamente debido a su insuficiencia.

341 | *Hombre*. ¡¿Cómo?! Esto, desde luego, supera mi comprensión.

Espíritu del mundo. Lo sé. — (Aparte) ¿Debería decirle que el valor de la vida consiste justo en que le enseña a no quererla? Para esa suprema consagración debe prepararle primero la vida misma.

§ 172a

Si, como he dicho, toda *vida humana* vista en su conjunto muestra las cualidades de una tragedia y vemos que por lo regular la vida no es más que una serie de esperanzas frustradas, proyectos fracasados y errores conocidos demasiado tarde; y si en ella afirma su verdad el triste verso:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death and make him understand,
After a course so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong[14],

— entonces, esto concuerda plenamente con mi visión del mundo, que considera la existencia misma como algo que mejor sería que no fuera, como una especie de extravío del que nos debe restituir el conocimiento de tal condición. El hombre, ὁ ἄνθρωπος, está *in the wrong*[15] ya en general, en la medida en que existe y es un hombre: en consecuencia, concuerda plenamente con eso el que

14. [«Pues la vejez y la experiencia, mano a mano, / Le llevan a la muerte y le hacen comprender / Tras una carrera tan penosa y larga / Que ha estado toda su vida en el error», conclusión de *Una sátira contra la humanidad*, atribuida a Buckingham y Rochester, en *Obras de S. Johnson*, *English Poets* X, pp. 318-326.]

15. [En el error.]

también cada hombre individual, τις ἄνθρωπος, al contemplar su vida se encuentre permanentemente *in the wrong*: el hecho de que él comprenda eso en *general* constituye su salvación, y para ello ha de empezar por conocerlo en el *caso particular,* es decir, en su vida individual. Pues *quidquid valet de genere, valet et de specie*[16]. —

La vida se ha de ver en todo como una *severa lección* que se nos imparte, si bien con nuestra forma de pensar, constituida para otros fines, no podemos entender cómo hemos llegado a necesitarla. En consecuencia debemos evocar con satisfacción a nuestros amigos fallecidos, pensando que ellos han superado su lección, y con el cordial deseo de que esta haya surtido efecto; y desde el mismo punto de vista hemos de enfrentarnos a nuestra propia muerte como un acontecimiento deseado y alegre; | — y no, como ocurre la mayo- 342
ría de las veces, con miedo y espanto. —

Una *vida feliz* es imposible: lo máximo que el hombre puede alcanzar es una *vida heroica*. Tal vida es la que lleva quien en algún asunto lucha con enormes dificultades por algo que de una u otra manera redunda en el bien de todos, y en último término vence pero se le paga mal o nada en absoluto por ello. Al final, igual que el príncipe en *Il re cervo* de Gozzi, queda petrificado, pero en una noble postura y con porte magnánimo. Su memoria permanece y es celebrada como la de un *héroe*; su *voluntad*, mortificada durante toda la vida por la fatiga y el trabajo, los malos resultados y el desagradecimiento del mundo, se *extingue* en el *nirvana*. (En ese sentido ha escrito Carlyle *On heroes and hero worship*., Lond. 1842).

§ 173

Aunque por medio de consideraciones como las anteriores, es decir, desde un punto de vista muy elevado, podamos alcanzar a ver una justificación de los sufrimientos de la humanidad, esta no se extiende a los animales, cuyos sufrimientos, si bien provocados en su mayor parte por los hombres, con frecuencia son importantes también sin nuestra intervención. (Véase *El mundo como voluntad y representación*, 3.ª ed., vol. II, p. 404 s.) Así pues, se impone la pregunta: ¿para qué esa voluntad atormentada y angustiada en mil formas distintas, sin la libertad para redimirse, que está condicionada por la reflexión? — El sufrimiento del mundo animal se justifica solamente porque la voluntad de vivir ha de consumir *su propia carne*,

16. [«Lo que vale del género vale también de la especie», regla lógica.]

porque en el mundo del fenómeno no existe nada fuera de ella y es una voluntad hambrienta. De ahí la gradación de sus fenómenos, de los que cada uno vive a costa de otro. Además, remito a los parágrafos 153 y 154, que explican que la capacidad de sufrir es mucho menor en el animal que en el hombre. Lo que más allá de eso se podría añadir resultaría hipotético e incluso mítico, así que puede quedar a la propia especulación del lector.

| Capítulo 15 343

SOBRE LA RELIGIÓN

§ 174

UN DIÁLOGO

Demófeles. Dicho sea entre nosotros, querido y viejo amigo: no me gusta que en ocasiones hagas patente tu capacidad filosófica con sarcasmos y hasta burlas manifiestas hacia la religión. Las creencias de cada cual son sagradas para él y deberían serlo también para ti.

Filatetes. *Nego consequentiam!* No veo por qué yo debería respetar la mentira y el engaño a causa de la ingenuidad de otro. Siempre respeto la verdad; pero precisamente por eso, no respeto lo que se opone a ella. La verdad nunca iluminará la Tierra mientras vosotros encadenéis de esa manera los espíritus. Mi lema es: *vigeat veritatis, et pereat mundus*, en armonía con la de los juristas: *fiat justitia, et pereat mundus*[1]. Cada facultad debería tener una divisa análoga.

Demófeles. Entonces el de la medicina diría: *fiant pilulae, et pereat mundus*[2], — que sería la más fácil de cumplir.

Filatetes. ¡Válgame el cielo! Todo *cum grano salis*[3].

Demófeles. Bien: precisamente por eso quisiera que tú también entendieras la religión *cum grano salis* y tuvieras en cuenta que hay que tratar la necesidad del pueblo de acuerdo con la medida de su inteligencia. La religión es el único medio de proclamar y hacer sentir

1. [Que prevalezca la verdad y perezca el mundo. / Que se cumpla la justicia y perezca el mundo.]
2. [Que se hagan píldoras y perezca el mundo.]
3. Véase p. 77 [p. 100], nota 39. [*N. de la T.*]

el alto significado de la vida al tosco sentido y torpe entendimiento de la masa, sumergida de lleno en ocupaciones inferiores y en el trabajo material. Pues el hombre, tal y como es por lo regular, no tiene sentido primariamente más que para la satisfacción de sus necesidades y placeres físicos, y después, para algo de entretenimiento
344 y | diversión. Los fundadores de las religiones y los filósofos vienen al mundo para despertarle de su letargo e indicarle el elevado sentido de la existencia: los filósofos, para los pocos, los que están exentos; los fundadores de religiones, para los muchos, la humanidad a gran escala. Pues φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι[4], como ya dijo Platón y tú no deberías olvidar. La religión es la metafísica del pueblo, que ha de serle absolutamente permitida y por lo tanto hay que respetar externamente: pues desacreditarla significa quitársela. Así como existe una poesía popular y una sabiduría popular en los refranes, tiene que haber también una metafísica popular. Pues los hombres necesitan claramente una *interpretación de la vida* y esta ha de ser adecuada a su inteligencia. De ahí que la religión sea siempre un revestimiento alegórico de la verdad y tanto desde el punto de vista práctico como en el anímico, es decir, como pauta de conducta y como tranquilidad y consuelo en el sufrimiento y la muerte, les proporcione quizá tanto como podría ofrecerles la verdad si la poseyeran. No te escandalices de su forma crespa, barroca y aparentemente absurda: pues tú, en tu cultura y erudición, no eres capaz de imaginarte qué rodeos se necesitan para abordar con verdades profundas al pueblo en su rudeza. Las diferentes religiones no son justamente más que distintos esquemas en los que el pueblo asume y se representa la verdad, en sí misma incomprensible para él, y con los cuales esta queda inseparablemente unida. Por eso, querido mío, y no me lo tomes a mal, es al mismo tiempo mezquino e injusto burlarse de ellas.

Filatetes. ¿Pero no es exactamente igual de mezquino e injusto pretender que no exista ninguna otra metafísica más que esa, cortada según la necesidad y la inteligencia del pueblo? ¿Que sus doctrinas deban ser el hito de la investigación humana y la pauta de todo pensamiento, de modo que también la metafísica de los pocos y exentos, como tú los llamas, tenga que terminar siendo confirmada, consolidada e ilustrada por aquella metafísica del pueblo? ¿Que las fuerzas supremas del espíritu humano deban quedar así sin uso ni desarrollo, e incluso ser asfixiadas en su germen, no vaya a ser

4. [«El pueblo es incapaz de ser filósofo», *República* VI, 8, 494a.]

que su actividad se cruce con aquella metafísica del pueblo? | ¿Y ocurre en el fondo otra cosa con las pretensiones de la religión? ¿Le conviene predicar tolerancia y hasta tierna indulgencia a quien es la intolerancia y la falta de indulgencia mismas? ¡Pongo por testigos los santos oficios y las inquisiciones, las guerras de religión y las cruzadas, el vaso de Sócrates y las hogueras de Bruno y Vanini! Hoy en día eso ha pasado; ¿qué puede oponerse más al auténtico afán filosófico, a la franca investigación de la verdad, a esa, la más noble vocación de la más noble humanidad, que aquella metafísica convencional enfeudada en monopolio por el Estado, cuyos principios son inculcados a cada mente en la más temprana juventud con tanto rigor, profundidad y firmeza que quedan ligados indisolublemente a ella a no ser que sea de una milagrosa elasticidad; con lo que su sana razón se trastoca de una vez por todas, es decir, su débil capacidad de pensar por sí misma y de juzgar imparcialmente con respecto a todo lo relacionado con el tema, queda paralizada y echada a perder para siempre? 345

Demófeles. En realidad eso quiere decir que la gente ha adquirido entonces una convicción que no quiere abandonar para adoptar la tuya.

Filatetes. ¡Si fuera una convicción fundada en la inteligencia! Entonces se la podría abordar con razones y tendríamos el campo abierto para luchar con armas iguales. Mas es cosa reconocida que las religiones no se dirigen a la convicción con razones sino a la fe con revelaciones. Pero la capacidad para esta última es más poderosa en la infancia: por eso se tiene cuidado sobre todo de apoderarse de esa tierna edad. Con eso, pero mucho más con amenazas e informes sobre milagros, es como arraigan los dogmas. En efecto, si al hombre en la primera infancia se le exponen repetidamente ciertas concepciones fundamentales y doctrinas con inusual solemnidad y con el gesto más serio que jamás haya visto hasta entonces; y si al mismo tiempo se omite la posibilidad de cualquier duda o simplemente se la menciona para señalarla inmediatamente como el primer paso para la condenación eterna, entonces la impresión resultará tan profunda que por lo regular, es decir, en casi todos los casos, el hombre se volverá casi tan incapaz | de poner en duda 346
aquellas doctrinas como su propia existencia; por eso entre tantos miles apenas habrá uno que tenga la suficiente firmeza de espíritu como para preguntar seria y francamente: ¿es verdad eso? Más apropiadamente de lo que se creía se ha llamado a quienes fueron capaces de ello espíritus fuertes, *esprits forts*. Pero para los demás no hay nada tan absurdo o indignante como para que no pudiera

arraigar en ellos la más firme creencia en eso, si se les inculcara por esa vía. Por ejemplo, si matar a un hereje o a un incrédulo fuera algo esencial para la futura salvación de su alma, casi todos harían de ello un asunto principal de su vida, y al morir sacarían consuelo y fortaleza del recuerdo del éxito; de hecho, en otros tiempos casi todos los españoles consideraban un acto de fe la obra más piadosa y agradable a Dios; algo equivalente a esto lo tenemos en la India, en la congregación religiosa de los *thugs*, reprimida hace poco por los ingleses a través de numerosas ejecuciones, cuyos miembros practicaban su religiosidad y veneración a la diosa *Kali* asesinando a traición a sus propios amigos y compañeros de viaje cada vez que tenían ocasión, con el fin de quedarse con sus propiedades; y estaban sumidos con toda seriedad en la ilusión de que con ello hacían algo muy loable y favorable a su salvación eterna[5]. Por consiguiente, el poder de los dogmas religiosos tempranamente inculcados es tan grande, que es capaz de ahogar la conciencia moral y en último término toda compasión y humanidad. Pero si quieres ver con tus propios ojos y de cerca lo que logra la inoculación temprana de la fe, contempla a los ingleses. Mira esa nación, más favorecida por la naturaleza que todas las demás, dotada de más entendimiento, espíritu, juicio y firmeza de carácter que cualquier otra; mírala, caída más hondo que ninguna, convertida directamente en despreciable debido a su estúpida superstición religiosa, que aparece sistemáticamente en medio de sus restantes capacidades como una obcecación, una monomanía. Eso se lo han de agradecer exclusivamente al hecho
347 de que su educación está en manos del clero, que cuida |de inculcarles en la más temprana juventud todos los artículos de fe, de tal modo que llegan a una especie de parálisis cerebral parcial, que después se manifiesta durante toda la vida en una estúpida mojigatería que degrada incluso a gente por lo demás de gran entendimiento y espíritu, y nos hace equivocarnos por completo con ellos. Pero si consideramos lo esencial que es para semejantes obras maestras que la inoculación de la fe se produzca en la tierna infancia, las misiones evangelizadoras no nos parecerán ya simplemente la cumbre de la petulancia, arrogancia e impertinencia humanas, sino también absurdas, en la medida en que no se limitan a pueblos que están aún en estado de *niñez*, como acaso los hotentotes, los cafres, los isleños del sur y otros semejantes, donde por eso han tenido éxito realmente; mientras que, por el contrario, en la India los brahma-

5. *Illustrations of the history and practice of the Thugs*. London 1837, también *Edinburgh Review*, octr.-jan. 1836/37.

nes replican a las exposiciones de los misioneros con condescendientes sonrisas aprobatorias o con encogimientos de hombros, y en general en ese pueblo los intentos de conversión por parte de los misioneros fracasan continuamente, pese a tener la más cómoda coyuntura. Un informe auténtico que aparece en el volumen vigesimoprimero del *Asiatic journal* de 1826 señala que, después de tantos años de actividad de los misioneros, en toda la India (de la que solo las posesiones inglesas tienen ciento cincuenta millones de habitantes, según el *Times* de abril de 1852) no se pueden encontrar más de trescientos conversos vivos; y al mismo tiempo se reconoce que los conversos cristianos se distinguen por la más patente inmoralidad. Habrán sido justo trescientas almas vendidas, o compradas, de entre tantos millones. No tengo noticia alguna de que desde entonces las cosas le fueran mejor al cristianismo en la India[6]; si bien ahora los misioneros, en las escuelas dedicadas exclusivamente a la enseñanza laica inglesa, contravienen el convenio intentando influir en su sentido sobre los niños a fin de introducir el cristianismo de contrabando, aunque los hindúes están alerta frente a eso con el máximo celo. Pues, como se ha dicho, solamente la niñez es la época para sembrar la semilla de la fe, y no la edad adulta, sobre todo cuando ya arraiga una anterior: mas la *convicción* adquirida que aducen tener los adultos conversos no es por lo regular más que la máscara de algún | interés personal. Precisamente porque uno 348
siente que eso casi no puede ser de otra manera, un hombre que cambia de religión en la edad adulta es siempre despreciado por la mayoría: con ello ponen de manifiesto que no consideran la religión un asunto de convicción racional sino simplemente de fe inculcada tempranamente y con anterioridad a todo examen. Pero que tienen razón en eso se desprende de que no solo la masa que cree a ciegas, sino también el clero de cada religión, que en cuanto tal ha estudiado sus fuentes y razones, sus dogmas y controversias, es en todos sus miembros un fiel y ferviente partidario de la religión de su correspondiente tierra natal; de ahí que lo más raro del mundo sea que un eclesiástico se pase de una religión o confesión a otra. Así por ejemplo, vemos que el clero católico está plenamente convencido de la verdad de todas las tesis de su Iglesia, igual que el protestante de las de la suya, y ambos defienden con análogo celo las tesis de su confesión. Sin embargo, esa convicción se ajusta al país donde cada uno ha nacido: al clero del sur de Alemania le resulta evidente la

6. Véase *supra*, § 115.

verdad del dogma católico, y al del norte, la del protestante. Si tales convicciones se basan en razones objetivas, esas razones han de ser climáticas y desarrollarse, al igual que las plantas, una solamente aquí y la otra solamente allá. Pero el pueblo siempre asume de buena fe las convicciones de aquellos convencidos locales.

Demófeles. No importa, y en lo esencial no hay diferencia: también, por ejemplo, el protestantismo es más adecuado al norte, y el catolicismo, al sur.

Filatetes. Así parece. Pero yo he adoptado un punto de vista superior y tengo a la vista un objeto más importante: los progresos del conocimiento de la verdad en el género humano. Para este es una cosa terrible que a cada cual, donde quiera que haya nacido, se le inculquen ya en la más temprana juventud ciertas afirmaciones, asegurándole que no las puede poner en duda a riesgo de merecer la condenación eterna; pues, en efecto, son afirmaciones que afectan al
349 fundamento de todos nuestros restantes conocimientos, | por lo que fijan para siempre el punto de vista de estos y, en el caso de que ellas mismas sean falsas, los trastornan definitivamente: y, dado que además sus consecuencias siempre se interponen en el sistema total de nuestros conocimientos, con ellas se falsea por completo todo el saber humano. Esto lo prueba toda literatura, en especial la medieval, pero también la de los siglos XVI y XVII. Vemos que en aquellas épocas incluso los espíritus de primer rango estaban como paralizados por tales representaciones fundamentales, pero en especial les quedaba bloqueada toda comprensión de la verdadera esencia y acción de la naturaleza. Pues durante toda la época cristiana el teísmo se encuentra como una opresora pesadilla en todos los esfuerzos espirituales, sobre todo filosóficos, y obstaculiza o atrofia todo progreso. Dios, el diablo, ángeles y demonios ocultan toda la naturaleza a los eruditos de aquel tiempo: ninguna investigación se lleva a término, en ninguna cosa se llega hasta el fondo, sino que todo lo que trasciende el más evidente nexo causal es acallado enseguida con aquellas personalidades, diciéndose inmediatamente lo que expresa *Pomponatio* en una ocasión así: *certe philosophi nihil verisimile habent ad haec, quare necesse est, ad Deum, ad angelos et daemones recurrere*[7] (*De incantat.* c. 7). Desde luego, se puede sospechar que este hombre habla aquí en sentido irónico, ya que es conocida su socarronería en otros ámbitos: sin embargo, con ello no ha hecho más que expresar la general forma

7. [«Es cierto que los filósofos no tienen nada más verosímil que aducir sobre esto, y por eso es necesario recurrir a Dios, a los ángeles y a los demonios», *De incantationibus,* cap. 7, al final.]

de pensar de su época. En cambio, si uno poseía realmente la infrecuente elasticidad de espíritu, que es la única capaz de hacer saltar las cadenas, se quemaban sus escritos y con ellos a él, tal y como les ocurrió a Bruno y Vanini. Pero como se entumecen totalmente las cabezas *corrientes* con aquella preparación metafísica temprana puede verse, de la forma más llamativa y en su aspecto ridículo, cuando una de ellas se propone criticar una doctrina de fe ajena. Entonces encontramos que el sujeto en cuestión solo se esfuerza por demostrar cuidadosamente que los dogmas de aquella no concuerdan con los suyos propios, exponiendo fatigosamente que en aquellos no solo no se dice lo mismo sino que con toda seguridad tampoco se quiere decir lo mismo que en los de la suya. Con eso cree ingenuamente | haber 350
demostrado la falsedad de la doctrina de fe ajena. Realmente no se le ocurre plantear la pregunta de cuál de las dos pueda tener razón, sino que sus propios artículos de fe son para él seguros principios *a priori*. Un divertido ejemplo de esta clase es el ofrecido por el *reverend Mr. Morrison* en el vigésimo volumen del *Asiatic journal*, donde critica la religión y la filosofía chinas que da gusto.

Demófeles. Así que ese es tu punto de vista superior. Pero te aseguro que hay uno todavía más elevado. El *primum vivere, deinde philosophari*[8] tiene un sentido más amplio del que parece a primera vista. — Ante todo es importante refrenar los rudos y malos sentimientos de la masa a fin de retenerla de la más patente injusticia, de la crueldad, de las acciones violentas e infames. Si se pretendiera esperar hasta que hubieran conocido y comprendido la verdad, se llegaría irremisiblemente demasiado tarde. Pues, aun suponiendo que se hubiera descubierto ya, excedería su inteligencia. A ella solo le sirve un ropaje alegórico de la verdad, una parábola, un mito. Como dijo Kant, tiene que haber un estandarte público del derecho y la virtud, y ha de ondear siempre alto. Al final da lo mismo qué figuras heráldicas se encuentren en él, siempre y cuando indiquen lo que se quiere decir. Para la humanidad a gran escala tal alegoría de la verdad constituye siempre y en todas partes un adecuado sucedáneo de la verdad misma, que le resulta eternamente inaccesible, y en general de la filosofía, que en modo alguno le resulta comprensible; por no hablar de que esta cambia constantemente su forma y en ninguna de ellas ha llegado todavía a un reconocimiento general. Así pues, mi buen Filatetes, los fines prácticos están en todos los respectos por delante de los teóricos.

8. [Primero vivir, luego filosofar.]

Filatetes. Eso coincide bastante con el antiguo consejo del pitagórico Timeo Locro: τὰς ψυχὰς ἀπείργομες ψευδέσι λόγοις, εἴ κα μὴ ἄγηται ἀλαθέσι[9]. (*De anim. Mundi* p. 104d Steph.), y casi sospecho que quieres, al estilo de hoy, hacerme sentir que

> Sin embargo, buen amigo, llega el tiempo
> En que podamos darnos en paz un buen banquete[10].

351 | Y tu recomendación termina en que a veces debemos tener cuidado de que la agitación de la furiosa masa insatisfecha no nos moleste en la mesa. Mas todo ese punto de vista es tan falso como estimado y elogiado hoy en día; de ahí que me apresure a protestar contra él. Es *falso* que el Estado, el derecho y la ley no puedan mantenerse en pie sin la ayuda de la religión y sus artículos de fe, y que, para imponer el orden legal, la Justicia y la policía necesiten la religión como su complemento necesario. Es *falso* aunque se repita cien veces. Pues los antiguos, sobre todo los griegos, nos ofrecen una *instantia in contrarium*[11] fáctica y definitiva. En efecto, ellos no tenían en absoluto lo que nosotros entendemos por *religión*. No tenían sagradas escrituras ni un dogma que se enseñara, cuya aceptación se exigiera a todos y que fuera inculcado tempranamente a la juventud. — Tampoco era predicada la moral por los servidores de la religión, ni los sacerdotes se preocupaban en modo alguno de la moralidad o en general de la conducta de la gente. ¡Nada de eso! Sino que la obligación de los sacerdotes se limitaba a las ceremonias del templo, las oraciones, los cantos, los sacrificios, las procesiones, las purificaciones, etc., todo lo cual no tenía en absoluto como fin la mejora moral de los individuos. Antes bien, todo lo que se llamaba «religión» consistía únicamente en que, sobre todo en las ciudades, algunos de los *dii majorum gentium*[12], el uno aquí y el otro allá, tuvieran *templos* en los que se les diera culto por orden gubernativa, así que en el fondo se trataba de una cuestión policial. Ningún hombre, aparte de los funcionarios que allí trabajaban, quedaba obligado a estar presente allí y ni siquiera a creer en ello. En toda la Antigüedad no hay un solo indicio de una obligación de creer en un dogma. Solo era punible quien negaba públicamente la exis-

9. [Refrenamos las almas con discursos engañosos si los verdaderos no dan fruto.]
10. [Goethe, *Fausto*, v. 1090.]
11. [Ejemplo de lo contrario.]
12. «Dioses de la gente distinguida»: las doce deidades mayores. Véase Cicerón, *Sobre la república* II, XX, 35 y *Disputaciones tusculanas* I, XIII, 29). [*N. de la T.*]

tencia de los dioses o los ultrajaba: pues ofendía al Estado que les servía: por lo demás, en cada cual estaba hacer lo que quisiera. Si uno deseaba ganarse el favor de aquellos dioses privadamente, por medio de plegarias u ofrendas, era libre de hacerlo por su propia cuenta y riesgo: si no lo hacía, tampoco había ningún hombre | que 352
tuviera algo en contra: y el que menos, el Estado. Entre los romanos cada uno tenía en su casa sus propios lares y penates, que en el fondo no eran más que las veneradas imágenes de sus antepasados. (*Apulejus de Deo Socratis*, c. 15, vol. II, p. 237, ed. Bip.) Sobre la inmortalidad del alma y una vida después de la muerte los antiguos no tenían un concepto firme y claro, y mucho menos dogmático, sino representaciones inseguras, oscilantes, indefinidas y problemáticas, cada cual a su manera: e igual de distintas, individuales y vagas eran sus representaciones de los dioses. Así pues, los antiguos no tuvieron en realidad una *religión* en nuestro sentido del término. ¿Mas prevalecieron por eso entre ellos la anarquía y la ilegalidad? ¿No son más bien obra suya la ley y el orden civil, hasta el punto de que constituyen aún el fundamento de los nuestros? ¿No estaba plenamente asegurada la propiedad, pese a que estuviera incluso formada en gran parte de esclavos? ¿Y no ha durado ese estado más de un milenio? —

Así pues, no puedo reconocer los fines prácticos y la necesidad de la religión en el sentido que has indicado y que está hoy en día generalmente en boga —como un fundamento indispensable de todo orden legal—, y tengo que protestar contra eso. Pues desde ese punto de vista, la pura y sagrada aspiración a la luz y a la verdad resultaría por lo menos quijotesca; y en el caso de que, consciente de su derecho, se atreviera a denunciar a la fe por autoridad como a la usurpadora que se ha apoderado del trono de la verdad y lo mantiene con el engaño constante, aparecería como una criminal.

Demófeles. Pero la religión no se opone a la verdad: pues ella misma enseña la verdad. Pero, dado que su ámbito de acción no es un estrecho auditorio sino el mundo y la humanidad a gran escala, la necesidad y la inteligencia de un público tan grande y mixto hacen que no pueda presentar la verdad desnuda; o, por utilizar un símil de la medicina, no la puede administrar sin mezcla, sino que tiene que servirse de un vehículo mítico como excipiente. También puedes compararla con ciertas sustancias químicas en sí mismas gaseiformes, que | se han de ligar a una base sólida palpable para su 353
uso oficinal, como también para conservarlas o despacharlas, ya que de lo contrario se evaporan: por ejemplo, el cloro, que para todos esos fines se emplea únicamente en forma de cloruros. Pero en el

caso de que la verdad pura y abstracta, liberada de todo elemento mítico, nos hubiera de resultar inaccesible para siempre a todos, también a los filósofos, entonces sería comparable al flúor, que no es ni siquiera representable por sí solo sino que únicamente puede aparecer ligado a otra sustancia. O, dicho de forma menos erudita: la verdad que en general no se pudiera expresar más que mítica y alegóricamente se asemejaría al agua, que no es transportable sin un recipiente; pero los filósofos, que se empeñan en poseerla sin mezcla, se parecerían a aquel que rompiera el recipiente para tener el agua por sí sola. Quizá esto sea realmente así. Pero en todo caso, la religión es la verdad expresada en alegorías y mitos, y convertida así en accesible y asimilable para la humanidad a gran escala: pues en estado puro y sin mezcla no la podría soportar, del mismo modo que no podemos vivir en oxígeno puro sino que necesitamos una adición de cuatro quintas partes de nitrógeno. Y, dicho sin metáforas: al pueblo no se le puede manifestar y presentar el profundo sentido y el alto fin de la vida más que *simbólicamente*; porque no es capaz de captarlos con un verdadero entendimiento. En cambio, la filosofía debe ser, igual que los misterios eleusinos, para los pocos, los elegidos.

Filatetes. Entiéndelo ya: la cosa acaba en que la verdad se reviste de mentira. Pero con ello entra en una alianza muy perniciosa para ella. ¡Pues qué peligrosa arma se pone en manos de quienes reciben autorización para servirse de la falsedad como vehículo de la verdad! Si eso es así, temo que la falsedad será más dañina para el tema que útil la verdad. De hecho, sería aceptable si la alegoría se pudiera presentar reconocidamente como tal: pero tal cosa la privaría de todo respeto y, con ello, de toda eficacia. Por eso hay que hacerla valer y afirmarla como verdadera *sensu proprio*, cuando a lo sumo es verdadera *senso allegorico*. Aquí yace el irreparable daño,
354 el obstáculo permanente que | es la causa de que la religión haya entrado siempre en conflicto con la noble e imparcial aspiración a la pura verdad, y lo siga haciendo siempre.

Demófeles. No, por cierto: pues también eso está arreglado. Si la religión no puede reconocer directamente su naturaleza alegórica, la da a entender suficientemente.

Filatetes. ¿Y dónde?

Demófeles. En sus misterios. Incluso *mysterium* no es en el fondo más que el *terminus technicus* teológico para la alegoría religiosa. Todas las religiones tienen sus misterios. En realidad un misterio es un dogma claramente absurdo que, sin embargo, esconde una elevada verdad totalmente incomprensible en sí misma para el común

entendimiento de la ruda masa; una verdad que este acepta de buena fe bajo esa envoltura, sin dejarse confundir por el absurdo, evidente también para él: de ese modo participa del núcleo del asunto hasta donde sea posible. Como ilustración puedo añadir que incluso en la filosofía se ha intentado utilizar el misterio; por ejemplo, cuando *Pascal*, que era al mismo tiempo pietista, matemático y filósofo, dice en calidad de las tres cosas: Dios es siempre centro y nunca periferia. También *Malebranche* ha observado con acierto: *la liberté est un mystère*[13]. — Se podría ir más allá y afirmar que en realidad en las religiones todo es misterio. Pues es del todo imposible enseñar la verdad *sensu proprio* al pueblo en su rudeza: a él solamente le puede caer e iluminar un reflejo mítico-alegórico de la misma. La verdad desnuda no es competencia de los ojos del vulgo profano: ante él solo puede aparecer con un tupido velo. Por tal razón es injusto exigir a una religión que sea verdadera *sensu proprio*; y de ahí que, dicho sea de paso, en nuestros días tanto los racionalistas como los supranaturalistas sean absurdos al comenzar ambos suponiendo que ha de serlo, si bien los primeros demuestran que no lo es y los últimos afirman obstinadamente que lo es; o, más bien, aquellos cortan y arreglan el componente alegórico de tal modo que podría ser verdadero *sensu proprio*, pero entonces sería una trivialidad; mas estos | pretenden 355
afirmarlo como verdadero *sensu proprio* sin más arreglo, — cosa que no se puede conseguir sin inquisiciones y hogueras; deberían saberlo. En cambio, el mito y la alegoría son realmente el elemento propio de la religión: pero bajo esa condición, indispensable debido a la limitación intelectual de la gran masa, satisface muy bien la indestructible necesidad metafísica del hombre y sustituye a la pura verdad filosófica, infinitamente difícil y quizá nunca alcanzable.

Filatetes. Ah, sí, más o menos como una pierna de madera reemplaza una natural: ocupa su lugar, cumple lo necesario de sus funciones, pretende que se la tome por una natural, unas veces está formada más artísticamente y otras menos, etc. Una diferencia estriba en que por lo regular había una pierna natural antes que la de madera, y en cambio la religión siempre se ha adelantado a la filosofía.

Demófeles. Puede ser: pero para quien no tiene una pierna natural, una de madera tiene gran valor. Has de tener presente que

13. «La libertad es un misterio.» Schopenhauer elige esta frase como lema de su escrito *Sobre la libertad de la voluntad*, atribuyéndosela erróneamente a Malebranche. Una expresión análoga se encuentra en Helvecio, *Sobre el espíritu*, discurso I, capítulo 4. [*N. de la T.*]

la necesidad metafísica del hombre exige sin más una satisfacción; porque el horizonte de sus pensamientos tiene que cerrarse, no puede permanecer ilimitado. Mas por lo regular el hombre no tiene juicio para sopesar razones y luego decidir entre lo verdadero y lo falso: además, el trabajo que le impone la naturaleza y su necesidad no le deja tiempo para tales investigaciones ni para la instrucción que estas suponen. Así que en su caso no puede tratarse de convicciones basadas en razones, sino que está remitido a la fe y la autoridad. Incluso aunque una filosofía realmente verdadera hubiera ocupado el lugar de la religión, al menos las nueve décimas partes de los hombres la aceptarían únicamente por autoridad, así que sería de nuevo una cuestión de fe: pues las cosas siempre se quedan en el φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι[14] de Platón. Mas la autoridad se fundamenta exclusivamente en el tiempo y las circunstancias; de ahí que no se la podamos otorgar a aquello que no tiene a su favor nada más que razones: por consiguiente, se la hemos de dar a lo que la ha obtenido a través del curso del mundo, aun cuando sola-
356 mente | se trate de la verdad presentada en alegoría. Esta, apoyada en la autoridad, se dirige ante todo a la disposición propiamente metafísica del hombre, es decir, a la necesidad teórica que nace del acuciante enigma de nuestra existencia, así como de la conciencia de que tras el lado físico del mundo se ha de esconder de alguna manera otro metafísico, algo inmutable que sirva de fundamento al incesante cambio; pero luego se dirige a la voluntad, al miedo y la esperanza de los mortales que viven en constante necesidad: ella les crea dioses y demonios a los que pueden invocar, aplacar y ganar su favor; por último, se dirige a su innegable conciencia moral, a la que proporciona sanción y sostén externo, un apoyo sin el cual ella, en lucha con tantas tentaciones, no podría fácilmente mantenerse en pie. Desde este punto de vista, en los innumerables y grandes sufrimientos de la vida la religión garantiza una fuente inagotable de consuelo y paz, que tampoco abandona al hombre en la muerte, sino que justo entonces despliega toda su eficacia. En consecuencia, la religión se asemeja a quien toma a un ciego de la mano y le guía, porque él no ve y lo que importa es que llegue a su meta, no que lo vea todo.

Filatetes. Este último aspecto es, desde luego, el punto culminante de la religión. Si es una *fraus*, es verdaderamente una *pia fraus*[15]: eso no se puede negar. Según ello, los sacerdotes se nos con-

14. [«El pueblo es incapaz de ser filósofo», *República* VI, 8, 494a.]
15. [Fraude piadoso. Cf. Ovidio, *Metamorfosis* IX, 711.]

vierten en una peculiar mezcla de impostores y maestros de moral. Pues, como tú has expuesto con plena corrección, no podrían enseñar la auténtica verdad aunque la conocieran; lo cual no es el caso. Puede haber una filosofía verdadera; pero no una religión verdadera: quiero decir, verdadera en el sentido verdadero y propio de la palabra y no simplemente en metáforas o alegorías tal y como tú la has descrito, sentido este en el que cada una solo será verdadera en distintos grados. Pero, desde luego, con la inextricable mezcla de bien y mal, honradez y falsedad, bondad y maldad, nobleza e infamia que nos ofrece el mundo sin excepción, concuerda perfectamente el hecho de que la verdad más importante, suprema y más
sagrada | no pueda aparecer más que mezclada con la mentira, y 357
que incluso haya de tomar fuerza de esta, que actúa con más vigor que ella sobre los hombres, y ser introducida por ella en forma de revelación. Podríamos incluso considerar ese hecho como monograma del mundo moral. No obstante, no queremos renunciar a la esperanza de que la humanidad llegue alguna vez al punto de madurez y formación en el que sea capaz, por una parte, de crear la filosofía verdadera y, por otra, de asumirla. Sin embargo, *simplex sigillum veri*[16]: la verdad desnuda ha de ser tan simple y comprensible que se la pueda presentar a todos en su verdadera forma sin mezclarla con mitos y fábulas (un diluvio de mentiras), — es decir, sin entontecerla en forma de *religión*.

Demófeles. Tú no tienes suficiente idea de la miserable capacidad de la masa.

Filatetes. Lo digo solamente como esperanza: pero no puedo renunciar a ella. Entonces la verdad en forma simple y comprensible expulsaría a la religión del puesto que durante tanto tiempo había ocupado a título representativo y que precisamente por eso ella había dejado sin ocupar. Entonces la religión habrá cumplido su misión y recorrido su camino: en ese momento podrá emancipar al género que ha guiado hasta la mayoría de edad y morir en paz. Eso será la eutanasia de la religión. Pero mientras vive tiene dos caras: la de la verdad y la del engaño. Según se tenga a la vista una u otra, se la amará o se la perseguirá. De ahí que haya que considerarla un mal inevitable cuya necesidad se debe a la miserable debilidad de espíritu de la gran mayoría de los hombres, que son incapaces de comprender la verdad y por eso, en caso de apuro, necesitan un sucedáneo de la misma.

16. [La simplicidad es el signo de lo verdadero.]

Demófeles. Verdaderamente, habría que pensar que tus filósofos tienen ya la verdad a su plena disposición y que solo se trata de comprenderla.

Filatetes. Si no la tienen, ello se ha de imputar principalmente a la presión que ha mantenido la religión sobre la filosofía en todas las épocas y países. No solo se ha intentado imposibilitar que se
358 exprese y se | comunique la verdad, sino incluso que se la piense y descubra, al poner las mentes en manos de los sacerdotes ya en la más temprana infancia para que las conformen; ellos encajaron con tal firmeza los carriles por los que a partir de entonces habían de moverse los pensamientos fundamentales, que en lo principal quedaron fijados y determinados para toda la vida. A veces tengo que horrorizarme cuando, sobre todo debido a mis estudios orientales, tomo en mis manos los escritos de las mentes más excelentes de los siglos XVI y XVII, y veo como siempre están paralizadas y obstaculizadas por todos lados a causa de los pensamientos fundamentales del judaísmo. ¡Que alguien con esa preparación idee la filosofía verdadera!

Demófeles. Y, por lo demás, si se hubiera descubierto esa filosofía verdadera, no por ello tendría que desaparecer del mundo la religión, como tú pretendes. Pues no puede haber una metafísica para todos: la diferencia natural de las fuerzas intelectuales y la añadida de su formación no lo permiten de ningún modo. La gran mayoría de los hombres tienen que estar dedicados al duro trabajo corporal que se requiere ineludiblemente para cubrir la interminable necesidad de todo el género humano: y no se trata solo de que eso no les deja tiempo para formarse, aprender y reflexionar, sino que, además, en virtud del claro antagonismo entre irritabilidad y sensibilidad, el trabajo corporal excesivo y fatigoso embota el espíritu, lo vuelve pesado, burdo, torpe y por lo tanto incapaz de concebir nada más que relaciones totalmente simples y palpables. Pero dentro de esa categoría entran al menos las nueve décimas partes del género humano. Sin embargo, la gente necesita una metafísica, es decir, algo que les dé cuenta del mundo y de nuestra existencia, porque eso pertenece a las necesidades naturales del hombre; y necesita una metafísica popular, la cual, para poder serlo, ha de reunir muchas e infrecuentes cualidades: una gran inteligibilidad con una cierta oscuridad y hasta impenetrabilidad en los puntos apropiados; luego, a sus dogmas se ha de vincular una moral correcta y suficiente; pero ante todo tiene que aportar consuelo inagotable en el sufrimiento y la muerte. De ahí se sigue, ya que solo podrá ser verdadera *sensu allegorico*,
359 no | *sensu proprio*. Además, tiene que contar con el apoyo de una

autoridad que se imponga por la elevada antigüedad, el general reconocimiento, los documentos y el tono y exposición de estos: unas cualidades que son tan infinitamente difíciles de aunar, que alguno, si reflexionase, no contribuiría tan gustosamente a exterminar una religión, sino que pensaría que es el tesoro más sagrado del pueblo. El que quiera juzgar sobre la religión ha de tener siempre a la vista la índole de la gran masa a la que está destinada, es decir, ha de tener presente toda la bajeza moral e intelectual de esta. Es increíble hasta qué punto llega eso y con qué insistencia continúa ardiendo una chispa de verdad hasta en la burda envoltura de monstruosas fábulas y grotescas ceremonias, adherida de forma tan indeleble como el olor del almizcle en todo lo que ha estado en contacto con él. Como ilustración de esto considero, por una parte, la profunda sabiduría hindú que está depositada en las Upanishads; y luego miro hacia la demente idolatría de la India actual tal y como se manifiesta en las peregrinaciones, procesiones y fiestas, y hacia la furiosa y grotesca actividad de los saniasis de nuestro tiempo. Sin embargo, no se puede negar que en toda esa furia y caricatura yace profundamente encubierto algo que está en consonancia con la mencionada sabiduría hindú o emite un reflejo de ella. Se ha hecho preciso ese arreglo para la brutal masa. — En esa oposición tenemos ante nosotros los dos polos de la humanidad: la sabiduría de los individuos y la bestialidad de la multitud; y ambas encuentran su analogía en el aspecto moral. ¿A quién no se le viene aquí a la cabeza la sentencia del *Kural*: «Las gentes vulgares parecen hombres; nunca he visto algo parecido» (V. 1071)? — El que está muy instruido puede siempre interpretar la religión *cum grano salis*[17]; el docto, la mente pensante, puede sustituirla en silencio por la filosofía. Sin embargo, ni siquiera aquí es apropiada *una* filosofía para todos, sino que cada una, de acuerdo con las leyes de la afinidad electiva, atrae hacia sí a aquel público a cuya formación y capacidades intelectuales resulta más adecuada. Por eso existe siempre una metafísica escolástica inferior, para la plebe instruida, y otra superior para la élite. | Por ejemplo, también la elevada 360
teoría de Kant tuvo que ser degradada y echada a perder por Fries, Krug, Salat y gente semejante. En suma, aquí rige, como en todo, el goethiano «Una misma cosa no es apropiada para todos»[18]. La pura fe revelada y la pura metafísica son para los dos extremos: para los grados intermedios existen también modificaciones recíprocas de aquellas dos en innumerables combinaciones y gradaciones. Así lo

17. Véase p. 77 [p. 100], nota 39. [*N. de la T.*]
18. [Poema «Ponderación».]

requiere la enorme diferencia que establecen entre los hombres la naturaleza y la instrucción. Las religiones llenan y dominan el mundo, y la gran masa de la humanidad las obedece. Junto a eso avanza lentamente la callada sucesión de los filósofos, que trabajan en descifrar el gran secreto para los pocos que por disposición y formación están capacitados para ello. Cada siglo da un promedio de un filósofo: este, tan pronto como se descubra su autenticidad, será siempre recibido con júbilo y escuchado con atención. —

Filatetes. Ese punto de vista me recuerda a los misterios de los antiguos que tú ya has mencionado, y que parecen basarse en el propósito de remediar los obstáculos que nacen de la diversidad de disposiciones intelectuales y formación. Su plan era seleccionar de entre la gran masa de los hombres, a la que le resulta inaccesible la verdad sin velo, algunos a los que esta se pudiera desvelar hasta un cierto grado; de esos, a su vez, algunos a los que se les pudiera revelar en mayor medida, porque eran capaces de comprender más; y así sucesivamente, hasta llegar a los epoptos[19]. Así había μικρά, καὶ μείζονα, καὶ μέγιστα μυστήρια[20]. En el fondo del asunto había un correcto conocimiento de la desigualdad intelectual de los hombres.

Demófeles. En cierta medida entre nosotros la formación en escuelas elementales, medias y superiores representa las distintas órdenes de los misterios.

Filatetes. Pero solo de forma muy aproximada y únicamente mientras se escribió exclusivamente en latín acerca de los objetos de los saberes superiores. Pero desde que eso cesó, todos los misterios son profanados.

Demófeles. Sea como fuere, quisiera aún recordar con respecto a la religión que tú la | deberías concebir menos desde el lado
361 teórico y más desde el práctico. La metafísica personificada podrá siempre ser su enemiga, pero la moral personificada será su amiga. Quizá en todas las religiones el componente metafísico sea falso; pero el moral es verdadero en todas: esto se puede ya suponer porque todas disputan entre sí con respecto a aquel, pero están de acuerdo en este. —

Filatetes. Lo cual ofrece una prueba de la regla lógica según la cual de falsas premisas se puede seguir una conclusión verdadera.

Demófeles. Atente pues, a la conclusión, y ten siempre en cuenta que la religión tiene dos aspectos. Si debiéramos verla únicamen-

19. Grado superior de los iniciados en los misterios griegos. [*N. de la T.*]
20. [Misterios menores, mayores y supremos.]

te desde el punto de vista teórico, es decir, intelectual, no podría mantenerse en pie; por el contrario, desde el punto de vista moral se muestra como el único medio de conducir, sujetar y aplacar a esa raza de animales dotados de razón, cuyo parentesco con el mono no excluye que lo tenga con el tigre. Al mismo tiempo ella es, por lo regular, la satisfacción suficiente de su sorda necesidad metafísica. Me parece que no tienes una noción suficiente de la inmensa diferencia, el amplio abismo que hay entre tu mente erudita, acostumbrada a pensar y despejada, y la obtusa, torpe, turbia y apática conciencia de aquellas bestias de carga de la humanidad, cuyos pensamientos se han orientado de una vez por todas a cuidar de su sustento y no se pueden mover en ninguna otra dirección, y que emplean exclusivamente su fuerza muscular hasta el punto de disminuir la fuerza nerviosa, que es la que conforma la inteligencia. Esa gente ha de tener algo sólido a lo que atenerse en la resbaladiza y espinosa senda de su vida, alguna hermosa fábula a través de la cual se le enseñen cosas que su rudo entendimiento no puede asimilar más que en imágenes y comparaciones.

Filatetes. ¿Crees tú que la honradez y la virtud son mentira y engaño, y por eso hay que disimularlas revistiéndolas de fábulas?

Demófeles. ¡Lejos de mí! Pero la gente ha de tener algo a lo que vincular su sentimiento y conducta morales. | No se la puede abor- 362
dar con explicaciones profundas y distinciones sutiles. En lugar de caracterizar la verdad de las religiones como *sensu allegorico*, podríamos denominarlas, como también a la teología moral kantiana, hipótesis para fines prácticos o esquemas metodológicos [*hodegetische*], regulativos, del tipo de las hipótesis físicas de las corrientes eléctricas que se usan en la explicación del magnetismo o la de los átomos para explicar las proporciones de la combinación química[21], etc. Nos guardamos de constatar esas hipótesis como objetivamente verdaderas, pero hacemos uso de ellas para relacionar los fenómenos, ya que con respecto al resultado y la experimentación ofrecen más o menos lo mismo que la verdad misma. Son guías para obrar y para encontrar la tranquilidad subjetiva en el pensar. Si tú concibieras la religión así y pensaras que sus fines son predominantemente prácticos y solo secundariamente teóricos, te parecería sumamente respetable.

Filatetes. Un respeto ese que en último término se basa en el principio de que el fin justifica los medios. Sin embargo, no sien-

21. Incluso los polos, el ecuador y los paralelos del firmamento son de ese tipo: en el cielo no hay nada semejante: el cielo no da vueltas.

to ninguna inclinación a un compromiso establecido sobre eso. La religión podrá ser siempre un excelente medio de reprimir y adiestrar al trastornado, torpe y malvado género bípedo; pero a ojos del amigo de la verdad toda *fraus*, por *pia* que sea, es reprobable. La mentira y el engaño serían un extraño medio de la verdad. La bandera que yo he jurado es la verdad: a ella permaneceré siempre fiel, y lucharé por la luz y la verdad sin preocuparme por el resultado. Si veo la religión en las filas enemigas, entonces yo...

Demófeles. ¡Pero no la ves ahí! La religión no es un fraude: es verdadera, y es la más importante de todas las verdades. Pero dado que, como ya se ha dicho, sus doctrinas son tan elevadas que la gran masa no las podría comprender inmediatamente y su luz cegaría el ojo común, se presenta envuelta en el velo de la alegoría y enseña lo que es verdadero, no directamente en sí mismo, pero
363 sí en el |elevado sentido que en ella se contiene: y así entendida, ella es la verdad.

Filatetes. Eso se podría admitir si se pudiera presentar como verdadera en sentido simplemente alegórico. Pero aparece con la pretensión de ser verdadera directamente y en el pleno sentido de la palabra: ahí se encuentra el engaño, y ahí es donde el amigo de la verdad se ha de oponer hostilmente a ella.

Demófeles. Pero eso es de hecho una *conditio sine qua non*. Si quisiera reconocer que el sentido alegórico de sus doctrinas es lo único de verdad que hay en ellas, quedaría privada de toda eficacia y su inestimable influjo beneficioso en la moralidad y la afectividad del hombre se perdería con ese rigorismo. Así que, en lugar de persistir en ello con una pedante obstinación, dirige la mirada a sus grandes resultados en el terreno práctico, en la moralidad, en lo afectivo, como guía de la conducta, como apoyo y consuelo de la humanidad sufriente en la vida y en la muerte. Según ello, te guardarás de infundir sospechas en el pueblo con rebuscadas críticas teóricas y arrebatarle algo que es para él una fuente inagotable de consuelo y reposo, de la que está tanto o incluso más necesitado que nosotros debido a su duro destino: pues ya solo por eso debería ser absolutamente intocable.

Filatetes. Con *ese* argumento se podría haber derrotado a *Lutero* cuando atacó el tráfico de indulgencias: pues a algunos las papeletas de indulgencias les han causado un irreemplazable consuelo y un completo sosiego, de modo que, con plena fe en un paquetito de las mismas que tenían agarrado en la mano a la hora de morir, se despidieron con toda confianza convencidos de que tenían otras tantas entradas a los nueve cielos. — ¿En qué ayudan las razones de

consuelo y sosiego sobre las que está continuamente suspendida la espada de Damocles del desengaño? La verdad, amigo mío, solo la verdad es firme, persiste y permanece fiel: su consuelo es el único sólido: ella es el diamante indestructible.

Demófeles. Sí, en el caso de que pudierais contar con la verdad para hacernos felices con ella a nuestra petición. Pero lo que tenéis son simplemente sistemas metafísicos en los que nada | es cierto 364
más que los quebraderos de cabeza que cuestan. Antes de quitarle algo a uno se le tiene que haber dado algo mejor en su lugar.

Filatetes. ¡Ojalá no tuviera que oír siempre eso! Liberar a uno de un error no significa quitarle algo, sino darle: pues el conocimiento de que algo es falso es justo una verdad. Mas ningún error es inocuo, sino que antes o después causará daño a quien lo abrigue. Así que no engañes a nadie, antes bien, confiesa no saber lo que no sabes y deja a cada cual que se cree sus propios dogmas. Quizá no le resulten tan malos, sobre todo porque crean fricciones recíprocas y se rectifican unos a otros: en todo caso, la multiplicidad de opiniones será una base para la tolerancia. Pero aquellos en los que habitan los conocimientos y las capacidades pueden empezar estudiando a los filósofos o incluso continuar ellos mismos la historia de la filosofía.

Demófeles. ¡Sería algo hermoso! ¡Todo un pueblo de metafísicos naturalizados que disputarían y *eventualiter* se darían de palos!

Filatetes. Algún que otro palo aquí y allá es el condimento de la vida, o al menos un mal menor comparado con el clericalismo, el saqueo de los legos, la persecución de herejes, los tribunales de la Inquisición, las cruzadas, las guerras de religión, las noches de San Bartolomé, etc. Pues esos han sido los resultados de la metafísica popular impuesta: por eso me mantengo en que del zarzal no se pueden esperar uvas, ni de la mentira y el engaño, salvación.

Demófeles. ¿Como he de repetirte que la religión es cualquier cosa menos una mentira y un engaño, que es la verdad misma, solo que en un ropaje mítico-alegórico? — Pero con respecto a tu plan de que cada cual funde su propia religión, tendría que decirte que tal particularismo contradice por completo la naturaleza del hombre, y precisamente por eso suprimiría todo orden social. El hombre es un *animal metaphysicum*, es decir, tiene una necesidad metafísica mayoritariamente fuerte: en consecuencia, concibe la vida ante todo en su significado metafísico y pretende | verlo todo deducido 365
de él. De ahí que, por muy extraño que suene dentro de la incertidumbre de todos los dogmas, lo principal para él sea el acuerdo en las concepciones metafísicas fundamentales, de manera que solo es

posible una comunidad auténtica y duradera entre los que tienen opiniones análogas en ese respecto. A consecuencia de ello, los pueblos se identifican y se separan mucho más por las religiones que por los gobiernos o incluso por los idiomas. Por consiguiente, el edificio de la sociedad, el Estado, no se consolida plenamente mientras no le sirva de base un sistema de la metafísica generalmente reconocido. Naturalmente, ese sistema solo puede ser metafísica popular, es decir, religión. Entonces se funde con la constitución estatal y con todas las manifestaciones de la vida comunitaria del pueblo, como también con todos los actos solemnes de la vida privada. Así era en la antigua India, así entre los persas, los egipcios, los judíos, entre los griegos y los romanos, así lo sigue siendo aún en los pueblos brahmanes, budistas y mahometanos. En China hay tres confesiones religiosas, de las cuales justo la más extendida, el budismo, es la menos protegida por el Estado: sin embargo, en China hay un proverbio de validez universal y uso común que dice así: «las tres doctrinas son una sola», es decir, concuerdan en lo principal. Además, el emperador profesa las tres al mismo tiempo y en unión. Por último, Europa es la confederación *cristiana* de Estados: el cristianismo es la base de cada uno de sus miembros y el nexo común de todos; por eso Turquía, pese a estar ubicada en Europa, no se cuenta realmente dentro de ella. Conforme a ello, los monarcas europeos lo son «por la gracia de Dios» y el Papa es el vicario de Dios que por lo tanto, mientras gozó de la máxima autoridad, pretendió considerar todos los tronos como simples feudos otorgados por él: a ello respondía el que los arzobispos y los obispos tuvieran como tales poder mundano, como aún hoy tienen voz y voto en la Cámara de los Lores de Inglaterra. Los soberanos protestantes son, en cuanto tales, cabezas de su Iglesia: en Inglaterra lo fue, hace pocos años, una muchacha de dieciocho años[22]. La Reforma sacudió el edificio estatal europeo ya al separarse del Papa; pero especialmente, al suprimir la comunidad de la fe ha disuelto la verdadera
366 unidad | de Alemania, que más tarde, tras haberse destruido de hecho, tuvo que ser restablecida mediante simples vínculos políticos artificiales. Ya ves, pues, lo esencialmente ligada que está la fe y su unidad con el orden social y los Estados. Ella es siempre el apoyo de la ley y la Constitución, es decir, el fundamento del edificio social, que difícilmente podría subsistir si ella no diera vigor a la autoridad del gobierno y el prestigio del gobernante.

22. La reina Victoria. [*N. de la T.*]

Filatetes. Oh, sí, para los monarcas el Señor Dios es el criado de San Nicolás con el que mandan a los niños a la cama si no tienen otro remedio; por eso le tienen en gran aprecio. Y con razón: sin embargo, quisiera aconsejar a todos los gobernantes que cada medio año, en un día fijo, lean con seriedad y atención el capítulo decimoquinto del primer libro de Samuel, a fin de tener siempre presente la importancia que tiene apoyar el trono sobre el altar. Además, desde que ha caído en desuso la *ultima ratio theologorum*[23], las hogueras, aquellos medios de gobernar, han perdido mucha eficacia. Pues, tú lo sabes, las religiones son como las luciérnagas: necesitan la oscuridad para alumbrar. La condición de todas las religiones, el único elemento en que pueden vivir, es un cierto grado de general ignorancia. En cambio, en cuanto la astronomía, la ciencia natural, la geología, la historia y la ciencia de los países y de los pueblos extienden universalmente su luz y al final la filosofía puede tomar la palabra, ha de sucumbir toda fe apoyada en el milagro y la revelación; entonces la filosofía ocupa su lugar. En Europa aquel día del conocimiento y la ciencia despuntó hacia el final del siglo XV con la llegada de los eruditos griegos modernos; en los fecundos siglos XVI y XVII su sol se fue elevando cada vez más alto y destruyó las tinieblas de la Edad Media. En la misma medida tuvieron que hundirse poco a poco la Iglesia y la fe; por eso en el siglo XVIII los filósofos ingleses y franceses pudieron ya alzarse directamente contra ellas, hasta que al final, bajo el reinado de Federico el Grande, llegó *Kant*, el cual arrebató a la fe religiosa el apoyo que hasta entonces había recibido de la filosofía y | emancipó a la *ancilla theologiae* 367
abordando la cuestión con una clara profundidad y moderación, con lo que esta tomó un aspecto menos frívolo pero tanto más riguroso. Como consecuencia de ello, vemos que en el siglo XIX el cristianismo está muy debilitado, que casi nadie cree ya seriamente en él e incluso lucha por su existencia; mientras que los inquietos monarcas intentan ayudarlo con incentivos artificiales, como hace el médico al moribundo con almizcle. Pero escucha aquí un pasaje de *Des progrès de l'esprit humain*, de *Condorcet*, que parece escrito para advertir a nuestra época: *le zèle religieux des philosophes et des grands n'était qu'une dévotion politique: et toute religion, qu'on se permet de défendre comme une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une ago-*

23. [«Razón última de los teólogos», paráfrasis de la expresión *ultima ratio regum* («razón última de los reyes»), que Richelieu hacía inscribir en los cañones.]

nie plus ou moins prolongée (*ep.* 5.)[24]. — En todo el curso del proceso descrito puedes observar que fe y saber son lo que dos platillos de una balanza: según asciende uno, desciende el otro. De hecho, esa balanza es tan sensible que incluso indica influencias momentáneas: por ejemplo, cuando, al comienzo de este siglo, los saqueos de las hordas francesas bajo su general Bonaparte, así como el gran esfuerzo que después supuso el castigo y expulsión de esos ladrones, provocaron un descuido momentáneo de las ciencias y con ello una cierta disminución de la difusión universal de los conocimientos, la Iglesia comenzó enseguida a levantar cabeza y la fe mostró inmediatamente una nueva vivificación que, por supuesto, en parte fue de naturaleza meramente poética en conformidad con la época. En cambio, en la paz de más de treinta años que ha venido a continuación, el ocio y el bienestar han favorecido el cultivo de las ciencias y la difusión de los conocimientos en una medida inusual; la consecuencia de ello es la mencionada decadencia que amenaza disolver la religión. Quizá incluso llegue pronto el momento, profetizado tan a menudo, en el que se separe de la humanidad europea igual que una nodriza de cuyos cuidados se ha emancipado el niño, el cual queda entonces encomendado a la enseñanza del preceptor. Pues, sin duda,
368 los simples dogmas apoyados en la autoridad, los milagros | y la Revelación son una ayuda adecuada únicamente a la infancia de la humanidad: cualquiera convendrá en que un género que, de acuerdo con las indicaciones unánimes de todos los datos físicos e históricos, no ha tenido hasta ahora una duración mayor que unas cien veces la vida de un hombre de sesenta años se encuentra aún en la primera niñez.

Demófeles. ¡Si en vez de profetizar con abierta satisfacción el hundimiento del cristianismo quisieras considerar la infinidad de cosas que ha de agradecer la humanidad europea a esa religión que, desde su verdadero lugar de origen, el Oriente, llegó más tarde a ella! Con ella recibió una tendencia que hasta entonces le había sido ajena, ya que le dio a conocer la verdad fundamental de que la vida no puede ser un fin en sí mismo sino que el verdadero fin de nuestra existencia se encuentra más allá de ella. En efecto, los griegos y los romanos lo habían puesto *en* la vida misma, y de ahí que en ese sentido se los pueda llamar unos ciegos paganos. En con-

24. [El celo religioso de los filósofos y los grandes hombres no era más que una devoción política: y toda religión que uno se permita defender como una creencia que es útil dejar al pueblo no puede esperar sino una agonía más o menos prolongada.]

secuencia, todas sus virtudes se reducían a lo que sirve al bien común —lo útil—; y Aristóteles dice con toda ingenuidad: «Las mayores virtudes han de ser necesariamente *aquellas* que son más provechosas a los demás» (ἀνάγκη δὲ μεγίστας εἶναι ἀρετὰς τὰς τοῖς ἄλλοις χρησιμωτάτας. *Rhetor*. I, c. 9). También por eso el amor a la patria es la suprema virtud entre los antiguos — si bien es muy ambigua, ya que la limitación, el prejuicio, la vanidad y el egoísmo bien entendido son una buena parte de ella. Justo antes del pasaje que acabo de citar, Aristóteles enumera todas las virtudes para pasar después a explicarlas una a una. Son: justicia, valor, moderación, esplendidez (μεγαλοπρέπεια), magnanimidad, liberalidad, mansedumbre, racionalidad y sabiduría. ¡Qué distintas de las cristianas! Ni siquiera Platón, el filósofo sin comparación más trascendente de la Antigüedad precristiana, conoce una virtud superior a la justicia, y es incluso el único en recomendarla de forma incondicional y por sí misma; mientras que en todos los demás filósofos el fin de toda virtud es una vida feliz, *vita beata*, y la moral constituye una instrucción a ella. De esa banal | y ruda absorción en una existen- 369
cia efímera, incierta y trivial liberó el cristianismo a la humanidad europea,

coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus[25].

Por consiguiente, el cristianismo no predicaba la simple justicia sino la caridad, la compasión, la beneficencia, la conciliación, el amor a los enemigos, la paciencia, la humildad, la renuncia, la fe y la esperanza. De hecho, iba más allá: enseñaba que el mundo es malo y que necesitamos ser redimidos: en consecuencia, predicaba el desprecio del mundo, la negación de sí mismo, la castidad, la renuncia de la propia voluntad; es decir, el alejamiento de la vida y sus engañosos placeres: incluso enseñaba la fuerza santificadora del sufrimiento; y el símbolo del cristianismo es un instrumento de martirio. — Confieso gustoso que esa seria visión de la vida, y la única correcta, se hallaba extendida ya milenios antes bajo otras formas en toda Asia, igual que lo está aún hoy independientemente del cristianismo: pero para la humanidad europea esa fue una nueva y gran revelación. Pues, como es sabido, la población de Europa está formada por razas asiáticas expulsadas y extraviadas que fueron

25. [«Y le permitió mirar al cielo / Y elevar el rostro directo a las estrellas», Ovidio, *Metamorfosis* I, 87.]

llegando paulatinamente y que en su amplio éxodo habían perdido la religión original de su tierra y, con ella, la correcta visión de la vida; por eso luego, en el nuevo clima, se crearon religiones propias y bastante rudas, principalmente la de los druidas, la de Odín y la griega, cuyo contenido metafísico era escaso y muy tosco. — Entretanto, entre los griegos se desarrolló un fino y correcto sentido de la belleza que era del todo especial, podríamos decir que instintivo, y que poseyeron en exclusiva entre todos los pueblos de la Tierra que jamás hayan existido: por eso en la boca de sus poetas y entre las manos de sus artistas su mitología adoptó una forma extraordinariamente bella y alegre. En cambio, a los griegos y los romanos se les había extraviado el serio, verdadero y profundo significado de la vida: iban viviendo igual que niños grandes, hasta que llegó el cristianismo y les hizo volver a la seriedad de la vida.

Filatetes. Para juzgar el resultado solo necesitamos comparar
370 la Antigüedad con la Edad Media que la siguió; | por ejemplo, la época de Pericles con el siglo XIV. Uno apenas cree tener ante sí la misma clase de seres en ambos casos: allá, el más hermoso despliegue de la humanidad, excelentes instituciones estatales, sabias leyes, magistraturas prudentemente distribuidas, libertad regulada racionalmente, todas las artes, junto con la poesía y la filosofía, en su apogeo, creando obras que todavía después de milenios se mantienen como modelos no alcanzados, casi como obras de seres superiores a los que nunca nos podemos equiparar; y junto a eso, la vida amenizada por la más noble sociabilidad, tal y como lo matiza *El banquete* de Jenofonte. Y ahora, mira aquí si eres capaz. Mira la época en que la Iglesia había encadenado los espíritus y la violencia, los cuerpos, para que los caballeros y los curas pudieran imponer toda la carga de la vida a su bestia de carga común, el tercer estamento. Ahí encuentras la justicia por propia mano [*Faustrecht*[26]], el feudalismo y el fanatismo en estrecha alianza; y en su séquito, atroz ignorancia y tiniebla espiritual, la consiguiente intolerancia, cismas, guerras de religión, cruzadas, persecuciones de herejes e inquisiciones; y como forma de vida social, el cuerpo de caballeros, remendado a base de brutalidad y presunción, con sus gestos y patrañas cultivados con pedantería y convertidos en un sistema, con degradantes supersticiones y con una veneración de las mujeres digna de los monos, de la cual un resto aún existente, la galantería, es pagado con la bien merecida arrogancia femenina y da a todos

26. Véase supra, p. 258 [p. 259], nota 3. [*N. de la T.*]

los asiáticos continua materia de risa con la que habrían estado de acuerdo los griegos. En la dorada Edad Media, por supuesto, la cosa llegó hasta un servicio formal y metódico a las mujeres, con hazañas impuestas, *cours d'amour*, afectados cantos de trovadores, etc.; si bien hay que observar que estas últimas bufonadas, que no obstante poseen un lado intelectual, tenían su lugar principalmente en Francia, mientras que entre los materiales y rudos alemanes los caballeros destacaban más por la bebida y el saqueo: lo suyo era la copa y el castillo de un bandido; pero, por supuesto, en la corte tampoco faltaba algún soso trovador. ¿Cómo había cambiado así la escena? Con la invasión de los bárbaros y el cristianismo.

Demófeles. Está bien que lo recuerdes. La invasión de los bárbaros fue la fuente del mal; y el cristianismo, | el dique en el que 371
se rompió. El cristianismo fue ante todo el medio de refrenar y moderar las rudas y salvajes hordas que llegaron con la marea de la invasión de los bárbaros. El hombre rudo primero tiene que arrodillarse, aprender respeto y obediencia: solo después se lo puede civilizar. Eso es lo que realizaron en Irlanda san Patricio y en Alemania Winfried el Sajón, que fue un verdadero *Bonifacius*[27]. La invasión de los bárbaros, ese último avance de las razas asiáticas a Europa al que siguieron aún infructuosos intentos como el de Atila, Gengis Kan y Timur, y como remedo cómico, los gitanos; la invasión de los bárbaros, digo, era la que había expulsado el humanismo de la Antigüedad: pero el cristianismo fue precisamente el principio que contrarrestó la rudeza; también más tarde, a lo largo de toda la Edad Media, la Iglesia con su jerarquía se vio obligada a poner límite a la rudeza y barbarie de quienes detentaban el poder físico: los monarcas y los caballeros: ella se convirtió en el rompehielos de esos potentes témpanos. Sin embargo, la finalidad del cristianismo no es tanto hacernos esta vida agradable como más bien hacernos dignos de otra mejor: aparta la vista de este lapso de tiempo, de este sueño efímero, para conducirnos a la beatitud eterna. Su tendencia es ética en el más alto sentido de la palabra, no conocido hasta entonces en Europa; así lo he hecho observar al colocar la moral y religión cristianas junto con las de los antiguos.

Filatetes. Con razón, por lo que a la teoría respecta: pero mira la praxis. Es indiscutible que, comparados con los siguientes siglos cristianos, los antiguos eran menos crueles que el Medioevo, con sus rebuscados tormentos mortales y hogueras sin número; además,

27. Winfried era el nombre de pila de San Bonifacio. *Bonifacius* significa literalmente «el que hace el bien». [*N. de la T.*]

los antiguos fueron más tolerantes, tuvieron un especial aprecio por la justicia, se sacrificaron a menudo por su patria, mostraron rasgos nobles de todas clases y un humanismo tan auténtico que hasta el día de hoy el conocimiento de sus acciones y su pensamiento se llama estudio humanístico. Guerras de religión, matanzas religiosas, cruzadas, Inquisición junto con otros tribunales de herejes, exterminio de la población originaria de América e implantación de esclavos africanos en su lugar fueron frutos del cristianismo; y
372 nada análogo a ellos o que | equilibre la balanza se puede encontrar entre los antiguos: pues los esclavos de los antiguos, la *familia*, los *vernae*, una familia satisfecha que se mostraba fiel al señor, son tan distintos de los desdichados negros de las plantaciones de azúcar que incriminan a la humanidad como lo son sus respectivos colores. La tolerancia de la pederastia que principalmente se reprocha a la moral de los antiguos, aunque ciertamente reprobable, es una nimiedad frente a los horrores cristianos mencionados, y tampoco en la Edad Moderna se ha hecho tan infrecuente como para salir menos a la luz. ¿Puedes, pensándolo bien, afirmar que con el cristianismo la humanidad se ha vuelto realmente mejor en lo moral?

Demófeles. El hecho de que el resultado no haya correspondido siempre a la pureza y corrección de la teoría puede deberse a que esa teoría ha sido demasiado noble, excesivamente elevada para la humanidad, con lo que a esta se le había puesto la meta demasiado alta: seguir la moral pagana era, desde luego, más fácil, igual que ocurre con la mahometana. Pero es precisamente lo más sublime lo que siempre está más expuesto al abuso y el fraude: *abussus optimi pessimus*[28]: de ahí que de vez en cuando también aquellas elevadas doctrinas hayan servido de excusa a las más atroces prácticas y a verdaderas fechorías. — Pero el hundimiento de las antiguas instituciones estatales, como también de las artes y las ciencias del mundo antiguo, se ha de imputar, como se ha dicho, a la penetración de los bárbaros extranjeros. Era inevitable que después la ignorancia y la rudeza alcanzaran la supremacía y, como consecuencia de ello, la violencia y el engaño se apoderasen del gobierno, de modo que los caballeros y los curas lanzaran una carga sobre la humanidad. No obstante, en parte se puede explicar también porque la nueva religión enseñaba a buscar la felicidad eterna en lugar de la temporal, prefería la sencillez de corazón al saber de la inteligencia y era contraria a todos los placeres terrenales, a los que de hecho tam-

28. [El abuso de lo óptimo es pésimo.]

bién servían las ciencias y las artes. Sin embargo, en la medida en que estas últimas se hicieron útiles a la religión, fueron fomentadas y alcanzaron un cierto florecimiento.

Filatetes. En un ámbito muy estrecho. Pero las ciencias eran compañeras sospechosas y en cuanto tales se las mantuvo limitadas; en cambio, la querida ignorancia, ese elemento tan necesario para los dogmas de fe, fue cuidadosamente cultivada.

| *Demófeles*. Y sin embargo, solo gracias al clero, sobre todo 373
el de los monasterios, se evitó que se perdiera el saber que la humanidad había adquirido hasta entonces y estaba depositado en los escritos de los antiguos. ¡Oh, qué habría ocurrido después de la invasión de los bárbaros si el cristianismo no se hubiera introducido poco antes!

Filatetes. Sería realmente una investigación muy útil el que alguna vez se intentara sopesar con la máxima imparcialidad y frialdad, sin partidismos y de forma exacta y correcta, las ventajas que se han obtenido con las religiones frente a los inconvenientes que han provocado. Desde luego, para ello se necesita una cantidad de datos históricos y psicológicos mucho mayor de la que está a disposición de nosotros dos. Las academias podrían convertirla en objeto de una pregunta de concurso.

Demófeles. Se guardarán de ello.

Filatetes. Me sorprende que digas eso: pues es una mala señal para las religiones. Por lo demás, también hay academias en cuyas preguntas se encuentra la tácita condición de que recibe el premio el que mejor sabe decir lo que ellas quieren oír. — Ante todo, un estadístico podría indicarnos cuántos crímenes dejan de cometerse anualmente por razones religiosas y cuántos por otras. Los primeros serán muy pocos. Pues cuando uno se siente tentado a cometer un crimen, seguro que lo primero que se opone a la idea es el castigo establecido y el pensamiento de que este le alcance; luego entra en consideración, como segundo punto, el riesgo de su honor. Si no me equivoco, meditará durante horas sobre estos dos inconvenientes antes de que siquiera se le vengan a la cabeza consideraciones religiosas. Pero si ha pasado por encima de esos dos baluartes contra el crimen, creo que será muy raro que la *sola* religión le retenga aún de él.

Demófeles. Yo, sin embargo, creo que lo hará bastante a menudo; sobre todo, si su influencia actúa ya a través del medio de la costumbre, de modo que el hombre se estremece enseguida ante los grandes delitos. La primera impresión queda grabada. Piensa, por ejemplo, cuántos hombres, en concreto de la nobleza, cumplen la

palabra dada a menudo con grandes sacrificios, determinados úni-
374 camente porque | en la niñez el padre, con gesto serio, les había dicho a menudo: «Un hombre de honor —o un *gentleman*, o un caballero— mantiene siempre y de forma inviolable su palabra».

Filatetes. Sin una cierta *probitas* innata eso tampoco funciona. No puedes atribuir a la religión lo que es consecuencia de la bondad de carácter innata, en virtud de la cual su compasión hacia aquel que sufriría el crimen le retiene de él. Ese es el auténtico motivo moral y, en cuanto tal, independiente de todas las religiones.

Demófeles. Pero incluso él actúa raras veces en la gran masa sin el ropaje de motivos religiosos, que en todo caso lo refuerzan. Sin embargo, aun sin esa base natural los motivos religiosos por sí solos impiden con frecuencia los crímenes: y tampoco nos puede asombrar que eso ocurra con el pueblo, cuando vemos que incluso gente muy culta está a veces bajo la influencia, no ya de motivos religiosos, que se basan siempre en la verdad al menos alegóricamente, sino incluso de la más absurda superstición; y se de jan guiar por ella durante toda la vida; por ejemplo, no emprenden nada en viernes, no se sientan trece a la mesa u obedecen a *omina* casuales como lo hace el pueblo. No eres capaz de hacerte suficiente cargo de la gran limitación de los espíritus rudos: dentro de ellos está oscuro, sobre todo cuando, como ocurre con demasiada frecuencia, el fundamento lo forma un corazón malo, injusto y malvado. A tales hombres, que constituyen la gran mayoría de la especie, de momento hay que guiarlos y refrenarlos como se pueda, y se hace con motivos realmente supersticiosos hasta que se vuelven sensibles a otros más acertados y mejores. Del efecto directo de la religión da testimonio, por ejemplo, el hecho de que a menudo, en concreto en Italia, un ladrón haga restituir lo robado por medio de su confesor, ya que esa es la condición que este le impone para absolverle. Luego pienso también en el juramento, en el que la religión muestra la influencia más clara, bien sea porque ahí el hombre se ve instalado explícitamente en el punto de vista de un simple *ser moral* y apelado solemnemente en cuanto tal —así parece que lo toman en Francia, donde la fórmula del juramento es simplemente *je le jure*,
375 y así lo toman los cuáqueros, por cuanto su solemne sí o no | se admite en lugar del juramento— ; o bien sea que cree realmente en la pérdida de su salvación eterna, expresada por él en el juramento: una creencia esta que no hace sino revestir aquel primer sentimiento. En cualquier caso, las representaciones religiosas son el medio de despertar y evocar su naturaleza moral. Con cuánta frecuencia se han aceptado en un principio falsos juramentos pero cuando se

ha entrado en el tema se han rechazado de repente; con lo que entonces la verdad y el derecho han logrado la victoria.

Filatetes. Y con más frecuencia aún se ha jurado realmente en falso, con lo cual la verdad y el derecho fueron pisoteados con la clara complicidad de todos los testigos del acto. El juramento es el puente de los asnos[29] metafísico de los juristas: deberían pisarlo lo menos posible. Pero si es inevitable, debería hacerse con la mayor solemnidad, nunca sin la presencia del clero, incluso en la iglesia o en una capilla anexa al tribunal. En casos muy sospechosos es muy útil incluso hacer que esté presente la juventud escolar. La abstracta fórmula de juramento francesa no es apta, precisamente por eso: la abstracción de lo positivamente dado se debería dejar al pensamiento de cada cual de acuerdo con el grado de su instrucción. — Sin embargo, tienes razón al citar el juramento como un ejemplo innegable de la eficacia práctica de la religión. No obstante, a pesar de todo lo que has dicho tengo que dudar de que fuera de eso tenga un gran alcance. Imagínate que de repente se declarasen abolidas todas las leyes criminales por proclamación pública; entonces creo que ni tú ni yo tendríamos el valor de ir ni siquiera de aquí a casa bajo la protección de los motivos religiosos. En cambio, si por el mismo procedimiento se declarasen falsas todas las religiones, podríamos seguir viviendo igual que antes bajo la sola protección de la ley, sin incrementar especialmente nuestras inquietudes y medidas de precaución. — Pero quiero decirte más: las religiones han tenido muy a menudo una influencia claramente desmoralizante. En general se podría afirmar que lo que se atribuye a las obligaciones hacia Dios se le quita a las obligaciones con los hombres, ya que es muy cómodo sustituir la falta de buena conducta hacia estos con | la 376
adulación a aquel. En consecuencia, vemos que en todas las épocas y países la gran mayoría de los hombres encuentran más fácil conseguir el cielo con oraciones que ganárselo con obras. En todas las religiones se llega pronto al punto en que como objetos inmediatos de la voluntad divina no se hacen pasar tanto las acciones morales como la fe, las ceremonias en el templo y la adoración de todas clases; de hecho, las últimas van poco a poco convirtiéndose en sucedáneos de las primeras, sobre todo cuando van vinculadas a emolumentos de los sacerdotes: sacrificios de animales en el templo, encargo de misas, edificación de capillas o cruces en los caminos constituyen enseguida las obras más meritorias, de modo que hasta

29. *Eselsbrücke*: ayuda mnemotécnica. [*N. de la T.*]

los más imperdonables crímenes son expiados con ellas, como también con la penitencia, el sometimiento a la autoridad sacerdotal, la confesión, las peregrinaciones, las donaciones al templo y a sus sacerdotes, la construcción de monasterios y cosas del estilo; con lo cual en último término los sacerdotes aparecen casi exclusivamente como intermediarios del comercio con los dioses sobornables. Y aunque no se llegue a tanto, ¿dónde está la religión cuyos fieles no piensen que las oraciones, los cantos de alabanza y las prácticas de devoción de distintas clases son, al menos en parte, un sustituto del obrar moral? Mira, por ejemplo, el caso de Inglaterra, donde el domingo cristiano, introducido desde Constantino el Grande en oposición al *sabbath* judío, es falsamente identificado con este incluso en el nombre, por obra del descarado engaño del clero; el propósito de ello es trasladar las afirmaciones de Jehová sobre el *sabbath*, es decir, el día en que el poder divino tenía que descansar del trabajo de seis días, y que por eso era *esencialmente el último* día de la semana, al domingo de los cristianos, el *dies solis*[30], ese primer día que abre gloriosamente la semana, ese día de devoción y alegría. Como consecuencia de ese fraude, en Inglaterra el *sabbathsbreaking*, o la *desecration of the Sabbath*, es decir, aun la más ligera, útil o agradable ocupación, cualquier juego, música, labor de calceta o libro mundano que ocupe el domingo, se cuenta entre los pecados graves. ¿No ha de creer el hombre corriente que simplemente con cumplir siempre, como le dictan sus guías espirituales, *a strict observance of the holy sabbath, and a regular attendance on divine service*[31], es decir, con que
377 el domingo holgazanee inviolablemente y bien | a fondo y no deje de estar dos horas en la iglesia para escuchar la misma letanía y repetirla *a tempo* como un loro; — no ha de creer, digo, que con eso puede esperar el perdón de esto o aquello que en ocasiones se permite? Aquellos demonios en forma humana, los poseedores y los traficantes de esclavos de los Estados libres de Norteamérica (se deberían llamar estados esclavistas), son de ordinario anglicanos ortodoxos y devotos que considerarían un pecado grave trabajar en domingo, y que, confiando en eso y en su puntual visita a la iglesia, etc., esperan su salvación eterna. — El influjo desmoralizante de las religiones es, pues, menos problemático que el moralizante. ¡Pero qué grande y cierto tendría que ser este para reparar las atrocidades que han provocado las religiones, en especial la cristiana y la mahome-

30. [Día del Sol.]

31. [Una estricta observancia del sagrado *sabbath* y una asistencia regular al servicio divino.]

tana, y la calamidad que han traído al mundo! Piensa en el fanatismo, en las interminables persecuciones, ante todo en las guerras de religión, esa sangrienta demencia de la que los antiguos no tuvieron noción alguna; luego, en las cruzadas, que fueron una matanza totalmente irresponsable de doscientos años de duración, bajo el grito de guerra «Dios lo quiere» y con el fin de conquistar la tumba de aquel que había predicado amor y resignación; piensa en la cruel expulsión y erradicación de los moros y judíos de España; piensa en los matrimonios de sangre, en las inquisiciones y otros tribunales de herejes, y también en las sangrientas y grandes conquistas de los mahometanos en tres continentes; pero también en la de los cristianos en América, a cuyos habitantes exterminaron en su mayoría —en Cuba incluso por completo— y donde, según Las Casas, en el plazo de cuarenta años han asesinado a doce millones de hombres; se entiende que todo ello *in majorem Dei gloriam*[32] y a efectos de la difusión del Evangelio, y además porque el que no era cristiano tampoco era considerado un hombre. Es cierto que he mencionado esas cosas hace un momento: pero cuando aún en nuestros días se imprimen las «Noticias más recientes del Reino de Dios»[33], no queremos cansarnos de traer a la memoria esas más antiguas. Mas no olvidemos en especial la India, ese suelo sagrado, | esa cuna del gé- 378
nero humano, o al menos de la raza a la que pertenecemos, donde primero los mahometanos y luego los cristianos han cometido los mayores horrores contra los fieles de la sagrada fe primigenia de la humanidad; y la lamentable, petulante y cruel destrucción y desfiguración de los más arcaicos templos e ídolos nos presenta aún hoy las huellas de la furia monoteísta de los mahometanos, tal y como se ejercitó desde Mahmud Ghaznavid, de memoria maldita, hasta Aurangzeb, el fratricida; con ellos se han esforzado después en rivalizar los cristianos portugueses, tanto con las destrucciones de templos como con los autos de fe de la Inquisición en Goa. Tampoco podemos olvidar al pueblo elegido de Dios que, después de que en Egipto, por mandato expreso de Jehová, hubo robado a sus antiguos y confiados amigos los vasos de oro y plata que le habían prestado, con el asesino Moisés a la cabeza emprendió su expedición de asesinato y pillaje en dirección a la

32. [«A mayor gloria de Dios», cánones del Concilio de Trento, lema de los jesuitas.]

33. Revista que informa sobre los trabajos de las misiones. El año cuarenta de la misma ha aparecido en 1856.

Tierra Prometida[34]; ello, con el propósito de arrebatar aquella «Tierra
379 de Promisión» | a sus legítimos ocupantes, siguiendo el mandato expreso y reiterado del mismo Jehová de no conocer la compasión y asesinando y extinguiendo sin piedad a todos los habitantes, incluidos mujeres y niños (Josué, c. 10 y 11) — porque no estaban circuncidados y no conocían a Jehová, razón suficiente para justificar cualquier horror contra ellos; de hecho, por la misma razón se narra gloriosamente la infame canallada que antes cometieron el patriarca Jacob y sus elegidos contra Hemor, el rey de Salem, y su pueblo (1 Moisés 34), porque eran gente incrédula[35]. Verdaderamen-

34. *Tácito* (*Histor.* L. V. c. 2) y *Justino* [*Historiarum Philippicarum*] (L. XXXVI, c. 2) nos han legado la descripción del fundamento histórico del Éxodo, tan instructiva como divertida de leer, y de la que se puede desprender lo que ocurre con el fundamento histórico de los restantes libros del Antiguo Testamento. Allá, (en el lugar citado) vemos que el Faraón no quería seguir soportando en el puro Egipto al pueblo judío, introducido furtivamente allí, sucio y afectado de repugnantes enfermedades (*scabies*) contagiosas; así que hizo que los montaran en barcos y los expulsaran a las costas árabes. Es verdad que se les envió detrás un destacamento de egipcios, pero no para traer de vuelta a los preciosos tipos que se había exportado sino para incautarles lo que habían *robado*; en concreto, habían *robado* los vasos de oro del templo: ¡quién iba a dar algo prestado a semejante chusma! — También es verdad que el mencionado destacamento fue aniquilado por un fenómeno natural. En las costas de Arabia hubo grandes carencias — sobre todo de agua. Entonces se presentó un sujeto audaz y les ofreció procurarles todo si le seguían y le obedecían. Él había visto asnos salvajes, etc. — Considero que este es el fundamento histórico, ya que constituye la prosa sobre la que se edificó la poesía del Éxodo. El que aquí Justino (es decir, Pompeyo Trogo) cometa en una ocasión un importante anacronismo (esto es, de acuerdo con *nuestras* suposiciones basadas en el Éxodo) no me induce a error: pues cien anacronismos no me resultan tan sospechosos como un solo milagro. — A partir de los dos clásicos romanos citados vemos también lo aborrecidos y despreciados que han sido los judíos en todas las épocas y por todos los pueblos: eso puede deberse en parte a que era el único pueblo sobre la Tierra que no atribuía al hombre una existencia más allá de esta vida, y por eso fueron tratados como ganado, desecho de la humanidad, — pero grandes maestros en la mentira. —

35. El que sin entender el hebreo quiera saber lo que es el Antiguo Testamento ha de leerlo en la Septuaginta, que es la más correcta, auténtica y bella de todas las traducciones: ahí tiene un tono y color completamente distintos. El estilo de la Septuaginta es en la mayoría de los casos noble e ingenuo al mismo tiempo, no tiene nada de eclesial ni asomo alguno de cristianismo: frente a esta, la traducción de Lutero se muestra a la vez vulgar y devota, además con frecuencia es incorrecta, a veces a propósito, y mantiene un tono eclesial y edificante. En los pasajes antes citados, Lutero se ha permitido suavizaciones que se podrían denominar falseamientos: donde él pone «desterraron» se dice ἐφόνευσαν [mataron], etc.

Por lo demás, la impresión que ha dejado en mí el estudio de la Septuaginta es un cordial afecto y una íntima veneración del μέγας βασιλεὺς Ναβουχωδονόσορ [gran rey Nabucodonosor], aun cuando se portó de forma demasiado indulgente

te, ese es el lado peor de las religiones: que los creyentes de cada una de ellas se consideran autorizados a todo en contra de todas las demás, y por eso proceden contra ellas con la perfidia y crueldad más manifiestas: así los mahometanos con los cristianos y los hindúes; los cristianos con los hindúes, los mahometanos, los pueblos americanos, los negros, los judíos, los herejes, etc. No obstante, quizá me exceda cuando digo *todas* las religiones: pues, en honor a la verdad, he de | decir que los fanáticos horrores surgidos de ese prin- 380
cipio solamente los conocemos en los partidarios de las religiones monoteístas, es decir, exclusivamente en el judaísmo y sus dos ramificaciones: el cristianismo y el islam. Con respecto a los hindúes y los budistas no se nos informa de nada semejante. Aunque sabemos que en el siglo V de nuestro calendario el budismo fue expulsado por los brahmanes de su cuna originaria, la península de la India, después de lo cual se extendió por toda Asia, no tenemos, que yo sepa, ninguna noticia precisa de que esa difusión se produjera mediante actos de violencia, guerras y crueldades. Por supuesto, eso se puede atribuir a la oscuridad en la que está envuelta la historia de aquellos países: sin embargo, el carácter extremadamente benévolo de aquellas religiones, que inculcaban sin cesar el buen trato a todo lo *viviente*, así como la circunstancia de que el brahmanismo en realidad no admita prosélitos debido a su sistema de castas, nos permite esperar que sus fieles se hayan mantenido libres de grandes derramamientos de sangre y de crueldades de todas clases. *Spence Hardy*, en su excelente libro *Eastern Monachism*, p. 412, elogia la extraordinaria tolerancia de los budistas y asegura que los anales del budismo ofrecen menos ejemplos de persecución religiosa que ninguna otra religión. De hecho, la intolerancia no es esencial más que al monoteísmo: un solo Dios es por naturaleza un Dios celoso que no permite vivir a ningún otro. En cambio, los dioses politeístas son por naturaleza tolerantes: viven y dejan vivir: ante todo soportan bien a sus colegas, los dioses de la misma religión, y esa tolerancia se extiende después a los dioses extraños, que en consecuencia son acogidos con hospitalidad y a veces llegan a alcanzar el derecho de ciudadanía; así nos lo muestra ante todo el ejemplo de los romanos, que aceptaron y honraron gustosamente a

con un pueblo cuyo Dios le donaba o prometía los países de sus vecinos, países de los que entonces se apoderaba a base de saqueos y asesinatos para después edificar allí un templo a su Dios. ¡Ojalá todos los pueblos con un Dios que hace de los países vecinos «Tierra de Promisión» encuentre a su debido tiempo su Nabucodonosor y su Antíoco Epifanes, y no se tengan cumplidos con él!

dioses frigios, egipcios y otros extranjeros. Por eso las religiones monoteístas son las únicas que nos ofrecen el espectáculo de las guerras de religión, las persecuciones religiosas y los tribunales de herejes, como también el de la iconoclasia, la destrucción de imágenes de los dioses ajenos y la demolición de templos hindúes y colosos
381 egipcios que durante tres milenios | habían mirado al Sol; porque, en efecto, su celoso Dios había dicho: «No debes construir ninguna imagen», etc. — Pero, volviendo al tema: tú tienes razón al insistir en la gran necesidad metafísica del hombre: mas no me parece que las religiones sean tanto la satisfacción como el abuso de esa necesidad. Al menos hemos visto que su utilidad con respecto al fomento de la moralidad es en su mayor parte problemática, mientras que son obvios sus inconvenientes y, sobre todo, las atrocidades que se han producido al seguirlas. La cosa es muy diferente cuando ponderamos la utilidad de las religiones como apoyo de los tronos: pues, en la medida en que estos han sido otorgados por la gracia de Dios, el altar y el trono se hallan en una estrecha afinidad. En consecuencia, todo monarca prudente que ame su trono y a su familia marchará al frente de su pueblo como un modelo de verdadera religiosidad; así, incluso Maquiavelo recomienda encarecidamente la religiosidad al príncipe en el capítulo decimoctavo. Además se podría aducir que las religiones reveladas son a la filosofía exactamente lo mismo que el soberano por la gracia de Dios a la soberanía del pueblo; por eso, los dos primeros miembros de esa comparación se encuentran en una alianza natural.

Demófeles. Oh, no adoptes ese tono, antes bien ten en cuenta que con eso tocarías la corneta de la oclocracia y la anarquía, del enemigo mortal de todo orden legal, de toda civilización y de toda humanidad.

Filatetes. Tienes razón. Eran justamente sofismas, o lo que los maestros de esgrima llaman golpe sucio [*Sauhiebe*], así que los retiro. Pero mira como el disputar puede, entre otras cosas, convertir al honrado en injusto y malvado. Así que no sigamos.

Demófeles. Ciertamente, después de todos los esfuerzos empleados, tengo que lamentar no haber modificado tu ánimo con respecto a las religiones: en cambio, también puedo asegurarte que lo que has alegado no ha conmovido en absoluto mi convicción sobre el gran valor y la necesidad de las mismas.

382 |*Filatetes*. Te creo: pues, como se dice en *Hudibras*[36]:

36. [Samuel Butler, *Hudibras*, parte III, canto 3, 54.]

A man convinc'd against his will
Is of the same opinion still.[37]

Pero me consuela el hecho de que en las controversias y los baños minerales el verdadero efecto sea tardío.

Demófeles. Así que te deseo un bendito efecto tardío.

Filatetes. Podría quizás sobrevenir, si no me pesara un refrán español.

Demófeles. ¿Y qué dice?

Filatetes. «Detrás de la cruz está el diablo»[38].

Demófeles. Venga, no vayamos a despedirnos con discursos agudos, sino más bien comprendamos que la religión, igual que *Jano* —o, mejor, como *Yama*, el dios de la muerte del brahmanismo— tiene dos caras, una muy alegre y otra muy tenebrosa: y cada uno hemos tenido a la vista una diferente.

Filatetes. ¡Tienes razón, viejo!

§ 175

Fe y saber

La filosofía, en cuanto ciencia, no tiene nada que ver con lo que se debe o se puede *creer*, sino únicamente con lo que se puede *saber*. Si esto hubiera de ser algo totalmente distinto de lo que se ha de creer, ello no supondría ningún inconveniente para la fe: pues es fe porque enseña lo que no se puede saber. Si se pudiera saber, entonces la fe resultaría inútil y ridícula, | más o menos como si se 383
asentara un dogma en relación con las matemáticas.

A eso se podría objetar que, ciertamente, la fe siempre puede enseñar más, y mucho más, que la filosofía, pero nada que sea inconciliable con los resultados de esta: porque, en efecto, el saber está hecho de un material más duro que la fe, de modo que cuando chocan entre sí esta se rompe.

En todo caso, ambos son cosas radicalmente distintas que por su respectivo bien han de permanecer estrictamente separadas, de forma que cada una siga su camino sin tener noticia de la otra.

37. El que está convencido contra su voluntad / Mantiene en silencio su opinión.

38. En español en el original, y traducido a continuación por Filatetes a instancias de Demófeles. [*N. de la T.*]

§ 176

Revelación

Las efímeras generaciones humanas nacen y perecen en veloz sucesión mientras los individuos danzan en manos de la muerte entre el miedo, la necesidad y el dolor. Entonces preguntan sin cesar qué pasa con ellos y qué significa toda la farsa tragicómica, e invocan al cielo esperando respuesta. Pero el cielo no contesta. En cambio, llegan los sacerdotes con revelaciones.

Entre las muchas cosas duras y lamentables de la suerte del hombre, no es de las menores el hecho de que existamos sin saber de dónde, a dónde y para qué: quien se halla conmovido y penetrado por el sentimiento de ese mal apenas podrá por menos de irritarse con aquellos que alegan poseer noticias especiales al respecto, las cuales nos quieren comunicar bajo el nombre de revelaciones. — A los señores de la revelación quiero aconsejarles que no hablen tanto de la revelación hoy en día; de lo contrario, se les podría revelar fácilmente lo que en realidad es la revelación. —

Es aún un niño grande el que puede pensar en serio que alguna vez seres que no eran humanos hubieran dado a nuestra especie explicaciones sobre la existencia y finalidad de ella misma
384 y del mundo. No hay más revelación | que los pensamientos de los sabios; si bien estos, conforme al destino de todo lo humano, están sometidos al error y a menudo también están revestidos de asombrosas alegorías y mitos, y entonces se llaman religiones. Así que en esa medida da lo mismo que uno viva y muera confiado en los pensamientos propios o en los ajenos: pues es siempre en simples pensamientos y opiniones humanas en lo que confía. No obstante, los hombres suelen tener la debilidad de confiar más en otros que alegan tener fuentes sobrenaturales que en su propia cabeza. Pero si tenemos a la vista la enorme desigualdad intelectual entre hombre y hombre, bien podríamos considerar que los pensamientos de uno valen en cierta medida como revelaciones para el otro. —

En cambio, el secreto fundamental y la astucia de todos los sacerdotes sobre toda la Tierra y en todos los tiempos, bien sean brahmanes, mahometanos, budistas o cristianos, consisten en lo siguiente: han conocido con pleno acierto y comprendido bien la gran fuerza e indestructibilidad de la necesidad metafísica del hombre: entonces alegan poseer la satisfacción de la misma al habérseles transmitido directamente y por vía extraordinaria la clave del gran enigma. Una vez que han persuadido a los hombres de eso, pueden

dirigirlos y dominarlos a sus anchas. De ahí que los gobernantes más prudentes establezcan una alianza con ellos: los demás son dominados por ellos. Pero si alguna vez, por la más rara de las excepciones, llega un filósofo al trono, se produce la más inoportuna perturbación de toda la comedia.

§ 177

Sobre el cristianismo

Para juzgar con justicia sobre él, hay que considerar lo que había antes y él eliminó. Ante todo, el paganismo greco-romano: tomado como metafísica del pueblo, un fenómeno sumamente insignificante, sin una verdadera dogmática definida, sin una ética claramente formulada, e incluso sin una verdadera tendencia moral ni sagradas | escrituras; de modo que apenas merece el nombre 385
de religión, sino que es más bien un simple juego de la fantasía y una chapucería de los poetas formada a partir de cuentos populares, y en su mejor parte una evidente personificación de los poderes naturales. Apenas podemos imaginar que los hombres adultos se hayan tomado jamás en serio esa pueril religión: sin embargo, eso atestiguan algunos pasajes de los antiguos, sobre todo el primer libro de Valerio Máximo, pero también incluso algunos pasajes de Heródoto, de los que solo quiero mencionar el del último libro, capítulo sesenta y cinco, donde él expresa su propia opinión y habla como una vieja. En los tiempos posteriores, y con el avance de la filosofía, esa seriedad desapareció, con lo que al cristianismo se le hizo posible desbancar a aquella religión estatal a pesar de sus apoyos externos. No obstante, que ni siquiera en la mejor época griega aquella religión fue tomada con la misma seriedad con que lo ha sido la cristiana en la época moderna, o en Asia la budista y brahmanista, o también la mahometana; que, por ende, el politeísmo de los antiguos ha sido algo totalmente distinto del simple plural del monoteísmo: todo ello, digo, lo prueba suficientemente *Las ranas* de Aristófanes, donde Dionisos aparece como el fatuo y pusilánime más miserable que se pueda imaginar, y está a merced de la burla: y eso se representaba públicamente en su propia fiesta, las dionisias. — Lo segundo que el cristianismo tuvo que desbancar fue el judaísmo, cuyo tosco dogma fue sublimado y calladamente alegorizado por el dogma cristiano. En general el cristianismo es de naturaleza alegórica: pues lo que en las cosas profanas se denomina alegoría en las religiones se llama misterio. Hay que admitir que el

cristianismo es muy superior a aquellas dos religiones anteriores, no solo en la *moral*, donde las doctrinas de la *caritas*, la conciliación, el amor a los enemigos, la resignación y la negación de la propia voluntad son suyas en exclusiva —se entiende, en Occidente—, sino incluso en la *dogmática*. ¿Qué mejor cosa se le puede dar a la gran masa, incapaz de captar inmediatamente la verdad, más que una bella alegoría que le baste plenamente como guía para la vida práctica y como ancla de consuelo y esperanza? Pero
386 una mezcla de absurdidad es en ella un | ingrediente necesario, ya que sirve para indicar su naturaleza alegórica. Si entendemos la dogmática cristiana *sensu proprio*, entonces Voltaire tiene razón. En cambio, tomada alegóricamente constituye un mito sagrado, un vehículo por medio del cual se le enseñan al pueblo verdades que en otro caso le serían absolutamente inalcanzables. Se la podría comparar con los arabescos de Rafael, o también con los de Runge, que representan lo que es manifiestamente antinatural e imposible, pero desde los que habla un profundo sentido. Incluso la afirmación de la Iglesia de que en los dogmas de la religión la razón es totalmente incompetente, ciega y reprobable quiere decir en el fondo esto: que esos dogmas son de naturaleza alegórica y, por lo tanto, no se pueden juzgar según la medida aplicable únicamente por la razón, que todo lo toma *sensu proprio*. Los absurdos en el dogma son justamente el sello y distintivo de lo alegórico y lo mítico; si bien en el presente caso se deben a que había que compaginar dos doctrinas tan heterogéneas como la del Antiguo Testamento y la del Nuevo. Aquella gran alegoría se llevó a cabo poco a poco con ocasión de circunstancias extrínsecas y casuales, mediante la interpretación de las mismas y bajo la silenciosa marcha de una profunda verdad que no se había hecho claramente consciente, hasta que fue completada por *Agustín*, que penetró en lo más hondo de su sentido, después la concibió como una totalidad sistemática y fue capaz de completar lo que faltaba. En consecuencia, la doctrina agustiniana, reforzada también por Lutero, es el cristianismo completado, y no el cristianismo original, como opinan los protestantes actuales, que toman el término «revelación» *sensu proprio* y lo limitan así a un solo individuo; — del mismo modo, lo comestible no es la semilla, sino el fruto. — No obstante, el punto negro de todas las religiones sigue siendo siempre que no pueden ser alegóricas de forma reconocida sino solo encubierta, y por ello han de exponer sus teorías con toda seriedad, como verdaderas *sensu proprio*; lo cual, con los absurdos necesarios que hay esencialmente en ellas, da lugar a un engaño continuado y es un gran inconveniente. E incluso, lo que es peor,

con el tiempo se pone en evidencia que no son verdaderas *sensu proprio*: entonces se hunden. En esa medida, | sería mejor confesar 387
inmediatamente su naturaleza alegórica. ¿Pero cómo se habría de alegar al pueblo que algo puede ser al mismo tiempo verdadero y falso? Dado que encontramos que todas las religiones son más o menos de esa índole, hemos de reconocer que lo absurdo es en un cierto grado adecuado al género humano, que es incluso un elemento de su vida, y que el engaño le resulta indispensable; — así lo confirman también otros fenómenos.

Un ejemplo y una prueba de la mencionada fuente de absurdos que nace de combinar el Antiguo y el Nuevo Testamento nos los ofrece, entre otros, la doctrina de la predestinación y la gracia formulada por Agustín, esa estrella guía de Lutero; según ella, un hombre aventaja a otro en la gracia, que viene a ser un privilegio recibido en el nacimiento y traído ya al mundo, y, por cierto, en el más importante de todos los asuntos. Pero el carácter escandaloso y absurdo de eso nace únicamente del supuesto del Antiguo Testamento según el cual el hombre es obra de una voluntad ajena y ha sido creado por ella de la nada. En cambio, y con relación al hecho de que los auténticos méritos morales son realmente innatos, la cuestión recibe ya un significado diferente y más racional bajo el supuesto brahmanista y budista de la metempsicosis, según el cual lo que uno lleva consigo al nacer, es decir, desde otro mundo y una vida anterior, y en lo que aventaja a los demás, no es un regalo recibido de otro sino los frutos de sus propios actos realizados en aquel otro mundo. — Con aquel dogma de Agustín se vincula también este: que de la depravada masa del género humano entregada a la condenación eterna solo se hallarán justificados y por lo tanto se salvarán unos pocos, y ello como consecuencia de la elección de la gracia y la predestinación; a los demás les alcanzará la merecida perdición, es decir, el eterno tormento del infierno[39]. — Tomado *sensu proprio*, el dogma resulta indignante. Pues no solo permite que, en virtud de sus condenas eternas al infierno, los deslices o incluso la incredulidad de una vida de apenas | veinte años se expíen 388
con infinitos tormentos; sino que a eso se añade que esa condenación casi universal es en realidad efecto del pecado original y, por lo tanto, consecuencia necesaria de la primera caída. Mas eso en todo caso tendría que haberlo previsto el que, en primer lugar, no creó a los hombres mejores de lo que son, y luego, los colocó

39. Véase Wiggers, *Agustín y el pelagianismo*, p. 335.

en una trampa en la que habría de saber que caerían, ya que todo era obra suya y nada le quedaba oculto. Por consiguiente, desde la nada había llamado a la existencia a un género débil y sujeto al pecado, para después entregarlo a un interminable tormento. Por último, se añade que el Dios que prescribe indulgencia y perdón de todos los pecados, y hasta el amor a los enemigos, no los ejercita sino que más bien incurre en lo contrario; porque un castigo que sobreviene al final de las cosas, cuando todo se ha acabado y ha llegado para siempre a su término, no puede tener como fin ni la mejora ni la disuasión, así que es una simple venganza. Pero, vistas así las cosas, parece incluso que de hecho todo el género humano ha sido destinado directamente al tormento y condenación eternos, y creado expresamente para ellos, — salvo unas pocas excepciones que gracias a la predestinación, no se sabe por qué, se salvarán. Mas, dejando eso aparte, es como si Dios hubiera creado el mundo para que se lo llevara el diablo; así que mejor habría hecho en no crearlo. — Eso es lo que ocurre con los dogmas cuando se los toma *sensu proprio*; en cambio, entendidos *sensu alegorico*, todo eso es susceptible de una interpretación satisfactoria. Pero, como se ha dicho, lo absurdo y hasta indignante de esa doctrina es ante todo una mera consecuencia del teísmo judío con su creación de la nada y la consiguiente negación, realmente paradójica y escandalosa, de la doctrina de la metempsicosis; una doctrina esta que es natural, en cierta manera evidente por sí misma, y por ello aceptada en todos los tiempos casi por la totalidad del género humano, con excepción de los judíos. Precisamente para eliminar el colosal inconveniente que de ahí surge y mitigar lo indignante del dogma, en el siglo VI el papa Gregorio I, muy sabiamente, desarrolló e incorporó formalmente a las creencias de la Iglesia la doctrina del Purgatorio, que en esencia se encuentra ya en Orígenes (véase Bayle en el artículo
389 *Origene, note* B); | con ello se suaviza mucho el asunto y se sustituye en alguna medida la metempsicosis; porque tanto una cosa como la otra ofrecen un proceso de purificación. Con la misma intención se estableció también la doctrina de la restauración de todas las cosas (ἀποκατάστασις πάντων), con la que, en el último acto de la comedia del mundo, son restituidos incluso los pecadores sin excepción, *in integrum*. — Los protestantes, con su rígida creencia en la Biblia, son los únicos que no se han desviado de las eternas penas del infierno. ¡Que aproveche!, podría decir alguien malicioso: el único consuelo aquí es que tampoco ellos creían en eso, sino que de vez en cuando dejaban correr el asunto pensando para sí: bueno, no será para tanto.

Como consecuencia de su mente inflexible y sistemática, con su estricta dogmatización del cristianismo y su fija definición de lo que en la Biblia estaba meramente insinuado y apoyado en la oscura base de doctrinas oscilantes, *Agustín* dio a estas unos contornos tan nítidos y a aquel un desarrollo tan rígido que hoy en día nos resulta escandaloso; y precisamente por eso, al igual que hizo en su propio tiempo el pelagianismo, en el nuestro se le ha enfrentado el racionalismo. Por ejemplo, en *De civit. Dei*, lib. 12, c. 21, el asunto, tomado *in abstracto*, viene a ser así: un Dios *crea* un ser *de la nada*, le impone prohibiciones y órdenes, y, dado que estas no son obedecidas, lo atormenta por toda la eternidad con todos los suplicios imaginables, a cuyo efecto une inseparablemente el cuerpo y el alma (*De civit. Dei*, lib. 13, c. 2; c. 11 *in fine* y 24 *in fine*) para que de ninguna manera pueda extinguirse el tormento de ese ser a causa de la descomposición y salga de él, sino que viva eternamente en eterno suplicio: ese pobre diablo surgido de la nada, que al menos tiene derecho a su *nada* original; una *retraite*[40] esta que en ningún caso puede ser un gran mal y que le debería estar asegurada por derecho como su propiedad heredada. Yo, por lo menos, no puedo sino simpatizar con él. — Pero si añadimos aún las restantes doctrinas de Agustín —que todo eso en realidad no depende de su conducta sino
que está decidido de antemano por la predestinación—, | entonces 390
uno ya no sabe qué decir. Por supuesto, nuestros ilustrados racionalistas dicen entonces: «Pero todo eso no es verdad, es un mero espantajo; antes bien, iremos elevándonos de grado en grado, en un continuo progreso, hasta una perfección cada vez mayor». — Pero es una pena que no hayamos empezado antes: pues entonces estaríamos ya ahí. Mas nuestra perplejidad ante tales afirmaciones aumenta cuando entretanto oímos la voz de un hereje maligno e incluso quemado en la hoguera: Ju. Caes. Vaninus: *Si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt, Deus ita desiderat hunc mundum qualis est, si meliorem vellet, meliorem haberet*[41] (*Amphith. exercit.* 16, p. 104). Antes, en la pági-

40. [Retirada.]
41. [«Si Dios no quisiera que en el mundo creciesen las acciones malvadas e impías, sin duda alguna desterraría con un gesto todos los crímenes fuera de los límites

na 103, había dicho: *Si Deus vult peccata, igitur facit: si non vult, tamen committuntur; erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis, cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat*[42]. Aquí se esclarece al mismo tiempo por qué hasta el día de hoy se ha mantenido el dogma de la voluntad libre *mordicus*[43]; si bien desde Hobbes hasta mí todos los pensadores serios y honestos la han rechazado como absurda, según se puede ver en mi escrito premiado *Sobre la libertad de la voluntad*. — Por supuesto, era más fácil quemar a Vanini que refutarle; de ahí que se prefiriera hacer lo primero, después de haberle cortado la lengua. Lo segundo sigue abierto a cualquiera: que lo intenten, pero no con hueca palabrería sino en serio, con pensamientos. —

La concepción agustiniana del inmenso número de pecadores y la exigua cantidad de los que merecen la salvación eterna, en sí misma correcta, se vuelve a encontrar en el brahmanismo y el budismo, pero en estos no choca debido a la metempsicosis; pues la salvación
391 final (*final emancipation*) del primero | y el *nirvana* del último (ambos equivalentes a nuestra salvación eterna) se conceden también a muy pocos, que sin embargo no son privilegiados sino que han llegado ya al mundo con los méritos acumulados en vidas anteriores y siguen por el mismo camino. Pero los demás no se precipitan en la cloaca infernal que arde eternamente sino que solamente son instalados en los mundos acordes con su obrar. En consecuencia, quien preguntase a los maestros de esas religiones dónde están y qué son los que no han alcanzado la salvación recibirá por respuesta: «Mira a tu alrededor, aquí están y esto son: esta es su palestra, esto es el *sansara*, es decir, el mundo del anhelo, del nacimiento, del dolor, de la vejez, de la enfermedad y la muerte». — En cambio, si entendemos solamente *sensu allegorico* el mencionado dogma agustiniano de la pequeña cifra de los elegidos y la inmensa de los condenados por la eternidad, a fin de interpretarlo en el sentido de

del mundo y los destruiría: ¿Pues quién de nosotros puede resistirse a la voluntad divina? ¿Cómo se cometen los crímenes contra la voluntad de Dios, si de hecho Él suministra a los criminales las fuerzas para pecar? Además, si el hombre peca contra la voluntad divina, Dios será inferior al hombre, que se opone a Él y prevalece. De aquí deducen: así, Dios desea este mundo tal cual es; si lo quisiera mejor, lo tendría mejor», *Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio* 16, p. 102.]

42. [«Si Dios quiere el pecado, lo hace: pues está escrito "Todo lo que quiso lo hizo". Si no lo quiere y, sin embargo, se comete, entonces se deberá decir que es imprevisor o impotente o cruel; porque o no sabe o no puede o no se preocupa de satisfacer su deseo.»]

43. [Con uñas y dientes.]

nuestra filosofía, tal dogma concuerda con la verdad de que, en efecto, solo unos pocos llegan a la negación de la voluntad y con ello a liberarse de este mundo (igual que, en los budistas, al nirvana). En cambio, lo que el dogma hipostasia como condenación eterna no es sino justo este mundo: *en él* caen todos los demás. Él es lo bastante malo: es purgatorio, es infierno, y tampoco le faltan demonios. Simplemente consideremos lo que en ocasiones infligen unos hombres a otros, con qué imaginativos tormentos tortura uno al otro lentamente hasta la muerte; y preguntémonos si los demonios podrían hacer más. Y también la estancia en él resulta interminable para quienes, al no convertirse, persisten en la afirmación de la voluntad de vivir.

Pero, verdaderamente, si un hombre de la Alta Asia me preguntara qué es Europa, tendría que contestar: es el continente que está totalmente poseído por la inaudita e increíble ilusión de que el nacimiento del hombre es un comienzo absoluto y que él ha salido de la nada. —

En el fondo, y al margen de las respectivas mitologías, el *sansara y nirvana* de Buda es idéntico a las dos *civitates* en que Agustín divide el mundo, la *civitas terrena* y la *coelestis*, tal y como él las presenta en los | libros *De civitate Dei*, en especial lib. 14, c. 4 *et* 392
ultim; lib. 15, c. 1 y 21; lib. 18 *in fine*; lib. 21, c. 1. —

En el *cristianismo* el *diablo* es una persona sumamente necesaria como contrapeso de la bondad infinita, la omnisciencia y la omnipotencia de Dios; pues con ellas no se puede ver de dónde han de proceder los preponderantes, incontables e ilimitados males del mundo, si no existe el diablo para tomarlos de su cuenta. Por eso, desde que los racionalistas lo han suprimido, se ha hecho mayor y cada vez más perceptible el inconveniente que se ha originado de ahí por otro lado, tal y como era de prever y fue previsto por los ortodoxos. Pues no se puede quitar un solo pilar de un edificio sin poner en peligro el resto. — Aquí se confirma también lo que ha sido constatado por otra vía: que Jehová es una transformación de Ormuz, y Satán, de su inseparable Ahrimán: pero Ormuz mismo es una transformación de Indra. —

El cristianismo tiene la peculiar desventaja de que no es, como las demás religiones, una pura *doctrina*, sino que es esencial y principalmente una *historia*, una serie de acontecimientos, un complejo de hechos, de acciones y sufrimientos de seres individuales: y precisamente esa historia constituye el dogma cuya creencia santifica. Otras religiones, en concreto el budismo, tienen un aditamento histórico en la vida de su fundador: pero eso no forma parte del dog-

ma mismo sino que lo acompaña. Por ejemplo, podemos comparar el *Lalitavistara* con el Evangelio, en la medida en que contiene la vida de *Shakya Muni*, el buda del actual periodo mundano: pero eso sigue siendo una cosa totalmente separada y distinta del dogma, es decir, del budismo, ya por el hecho de que las vidas de los anteriores budas que existieron también eran distintas y las de los futuros serán diferentes. Aquí el dogma no se ha desarrollado de ningún modo junto con la vida del fundador ni se basa en personas y hechos individuales, sino que es algo universal, igualmente válido en todas las épocas. De ahí que el *Lalitavistara* no sea un evangelio
393 en el sentido cristiano del término; no es una buena nueva | sobre un hecho redentor sino la vida de aquel que ha proporcionado la indicación de cómo se puede redimir cada uno a sí mismo. — A aquella índole histórica del cristianismo se debe el que los chinos se burlaran de los misioneros como de unos cuentistas. —

Otro defecto fundamental del cristianismo que se puede mencionar pero no explicar en esta ocasión, y que manifiesta a diario sus perniciosas consecuencias, es que ha separado de forma antinatural al hombre del *mundo animal*, al que pertenece en esencia, y solo quiere admitirlo a él, considerando los animales directamente como *cosas*; — mientras que el brahmanismo y el budismo, fieles a la verdad, reconocen claramente la manifiesta afinidad del hombre con toda la naturaleza en general, pero ante todo y sobre todo con la animal, y lo presentan siempre en estrecha conexión con el mundo animal a través de la metempsicosis y de otros medios. El relevante papel que desempeñan los animales en el brahmanismo y el budismo, comparado con la total nulidad que tiene en el *judeocristianismo*, condena a este último por lo que respecta a su perfección, por muy acostumbrados que estemos en Europa a tal absurdo. Vemos que para disimular aquel defecto fundamental, aunque en realidad agrandándolo, se ha utilizado el ardid tan miserable como desvergonzado que ya censuré en mi ética, p. 244 [2.ª ed., p. 239]: el de designar todas las funciones naturales que los animales tienen en común con nosotros y que atestiguan la identidad de nuestra naturaleza con la suya —como comer, beber, embarazo, nacimiento, muerte, cadáver, etc.— con palabras totalmente diferentes de las que se emplean con los hombres. Esa es realmente una infame artimaña. Pero el mencionado defecto fundamental es una consecuencia de la creación de la nada, según la cual el Creador —capítulos 1 y 9 del Génesis— hizo entrega al hombre de todos los animales igual que si fueran cosas y sin recomendarle que los tratara bien, como hasta un vendedor de perros dice casi siempre cuando se separa de

su pupilo; y se los entregó para que *dominara* sobre ellos, es decir, para que hiciera con ellos lo que quisiera; y luego, en el segundo capítulo, le designa como el primer profesor de Zoología, al encargarle que les dé el nombre | que han de llevar en adelante; eso es 394
de nuevo un símbolo de que dependen por completo de él, es decir, que carecen de derechos. — ¡Sagrada Ganga[44]! ¡Madre de nuestro género! ¡Semejantes historias me hacen el mismo efecto que el betún de Judea y el *foetor judaicus*[45]! La visión judaica considera que el animal es un producto fabricado para uso del hombre. Pero, por desgracia, las consecuencias de ello se hacen sentir hasta el día de hoy, ya que se han trasladado al cristianismo, al que por esa razón deberíamos dejar de elogiar diciendo que su moral es la más perfecta de todas. Esa moral tiene verdaderamente una grande y esencial imperfección: que limita sus preceptos a los hombres y deja el mundo animal sin derechos. De ahí que la policía tenga que sustituir a la religión en su defensa frente a la masa ruda e insensible, y a veces más que bestial; y, dado que eso no basta, hoy en día se fundan, sobre todo en Europa y América, sociedades protectoras de animales que, en cambio, serían la cosa más superflua del mundo en toda el Asia *incircuncisa*, donde la religión protege suficientemente a los animales e incluso los convierte en objeto de beneficencia positiva; sus frutos los tenemos ante nosotros: por ejemplo, en el gran hospital de animales de Surate, al que también los cristianos, mahometanos y judíos pueden enviar sus animales enfermos, si bien no los recuperan después de curados, y con buen acierto; también cuando, en cualquier golpe de fortuna personal o desenlace favorable, el brahmanista o el budista no berrean un *Te Deum* sino que van al mercado y compran aves para abrirles la jaula ante las puertas de la ciudad —así tenemos ocasión frecuente de observarlo en Astrakán, donde coinciden fieles de todas las religiones— y también en cien cosas semejantes. Por el contrario, véase la atroz perfidia con la que nuestros pueblos cristianos actúan con los animales, como los matan, mutilan o atormentan sin finalidad alguna y entre risas, e incluso a aquellos que son su sostén inmediato, sus caballos, cuando se hacen viejos los fatigan al extremo para explotar hasta el final la médula de sus pobres huesos, hasta que sucumben bajo sus latigazos. Verdaderamente, podríamos decir: los hombres | son los demonios 395
de la Tierra, y los animales, las almas atormentadas. Esas son las consecuencias de aquellas escenas de instalación en el jardín del Paraíso.

44. Divinidad hindú. [*N. de la T.*]
45. [Hedor judío.]

Pues al populacho solo se le puede abordar con la violencia o con la religión: pero aquí el cristianismo nos deja abandonados de forma vergonzosa. He oído de fuente segura que un predicador protestante, al ser invitado por una sociedad protectora de animales a predicar en contra de la tortura animal, respondió que, aun con su mejor voluntad, no podía hacerlo porque la religión no le ofrecía ningún apoyo para eso. El hombre era honrado y tenía razón. Una comunicación de la muy loable asociación muniquesa para la defensa de los animales, fechada el veintisiete de noviembre de 1852, se esfuerza con la mejor intención por alegar «los mandatos que predican el buen trato al mundo animal» tomados de la Biblia, y cita: Proverbios 12, 10; Eclesiástico 7, 24; Salmos 147, 9 y 104, 14; Job 38, 41; Mateo 10, 29. Pero eso no es más que una *pia fraus*[46] calculada para que no se busquen los pasajes: únicamente el primer pasaje, muy conocido, dice algo pertinente al tema pero débil: los demás hablan de animales pero no del buen trato a los mismos. ¿Y qué dice aquel pasaje? «El justo se apiada de su ganado». — ¡«Se apiada»! — ¡Qué expresión! Uno se apiada de un pecador, de un malhechor; pero no de un inocente y fiel animal que a menudo es el que da de comer a su dueño y no recibe a cambio más que un frugal forraje. ¡«Se apiada»! No piedad, sino justicia es lo que se debe a los animales —y se sigue debiendo en la mayor parte de los casos— en Europa, ese continente tan impregnado del *foetor judaicus* que en él la evidente y simple verdad: «el animal es en esencia lo mismo que el hombre» constituye una escandalosa paradoja[47]. — Así pues, la protección de los animales recae en las sociedades con tal fin y en la policía, pero poco pueden hacer ambas frente a
396 aquella general perfidia del populacho aquí, | donde se trata de seres que no se pueden quejar y donde apenas se ve una de cada cien crueldades, además de que los castigos son demasiado leves. En Inglaterra se ha propuesto hace poco el castigo corporal, que a mí me parece totalmente adecuado. Pero qué se ha de esperar de la chusma, cuando hay eruditos e incluso zoólogos que, en lugar de reconocer la identidad de la esencia animal y humana que tan íntimamente conocen, son lo bastante mojigatos y cerriles como

46. Véase p. 356 [p. 350], nota 15. [*N. de la T.*]

47. Las sociedades protectoras de animales siguen con la costumbre de utilizar en sus exhortaciones el mal argumento de que la crueldad con los animales conduce a la crueldad con los hombres; — ¡como si el hombre fuera un objeto inmediato de deber moral, y el animal, uno mediato, en sí mismo una simple cosa! ¡Puff! (Véase *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 164 y 243 ss. [2.ª ed., pp. 161 y 238 ss.].)

para polemizar y ponerse fanáticos con colegas honrados y racionales que incluyen al hombre en la correspondiente clase animal o demuestran su gran semejanza con el chimpacé y el orangután. Pero es realmente indignante que *Jung-Stilling*, de grandes convicciones cristianas y sumamente devoto, en sus *Escenas del mundo espiritual*, vol. 2, esc. 1, p. 15 aduzca el siguiente ejemplo: «De repente el esqueleto se contrajo en la forma de un enano indescriptiblemente monstruoso; igual que una gran araña crucera cuando se la coloca en el foco de un espejo ustorio[48] y la sangre que parece supurarle se pone a borbotear de calor y se cuece». Así pues, ese hombre de Dios ha practicado esa vileza o la ha visto como tranquilo espectador —lo cual, en este caso, conduce a lo mismo—; ¡tan poco recelo ha tenido en ello que nos lo cuenta de pasada, con toda ingenuidad! Esos son los efectos del primer capítulo del Génesis y, en general, de toda la concepción judaica de la naturaleza. Entre los hindúes y los budistas, en cambio, prevalece la *mahavakya* (la gran palabra) *tat-twam asi* (eso eres tú) que se expresa siempre acerca de cada animal para recordarnos la identidad de su esencia interior y la nuestra como pauta de nuestras acciones. — Alejaos de mí con vuestra moral, la más perfecta de todas. —

Cuando estudiaba en Gotinga, *Blumenbach* nos habló en el claustro de fisiología con mucha seriedad acerca de los horrores de las vivisecciones, y nos representó lo crueles y espantosas que eran; por eso se debería recurrir a ellas muy raramente y solo en investigaciones que tengan una utilidad muy importante e inmediata; y además se tendrían que hacer con la mayor publicidad, en grandes auditorios y después de haber invitado a todos los médicos, a fin de que el cruel | sacrificio sobre el altar de la ciencia traiga la mayor utilidad 397
posible. — En cambio, hoy en día cualquier medicucho se considera legitimado a practicar el más cruel tormento a los animales en su sala de tortura a fin de decidir problemas cuya solución está hace tiempo en los libros, para meter la nariz en los cuales es demasiado vago e ignorante. Nuestros médicos no reciben ya una formación clásica como la de antes, que les confería una cierta humanidad y un aire de nobleza. Ahora van lo antes posible a la universidad, donde solamente quieren aprender a untar emplastos para después prosperar en el mundo.

Los biólogos franceses parecen haberse adelantado aquí en el ejemplo, y los alemanes los emulan en infligir los más crueles

48. Espejo cóncavo con el que se obtienen temperaturas elevadísimas, al reunirse los rayos solares en su foco. [*N. de la T.*]

tormentos a animales inocentes, a menudo en gran cantidad, para decidir cuestiones teóricas a menudo sumamente fútiles. Quisiera documentar eso con algunos ejemplos que me han indignado especialmente, si bien en modo alguno son aislados sino que se podrían contar otros cien semejantes. El profesor Ludwig Fick, de Marburgo, en su libro *Sobre las causas de las formas óseas* (1857), informa de que ha extirpado los globos oculares de animales jóvenes ¡a fin de obtener una confirmación de su hipótesis de que los huesos crecen en las cavidades! (Véase *Central-Blatt* del 24 de octubre de 1857.)

Mención especial merece la atrocidad que ha cometido en Núremberg el barón Ernst von Bibra y que *tanquam re bene gesta*[49] él narra al público con una inconcebible ingenuidad en sus *Investigaciones comparativas sobre el cerebro del hombre y los vertebrados* (Mannheim 1854, pp. 131 ss.): ¡él ha dejado metódicamente *morir de hambre* a dos caniches! para disponer la investigación totalmente ociosa e inútil ¡sobre si con la muerte por hambre los elementos químicos del cerebro sufren una alteración proporcional! En pro de la ciencia, — *n'est-ce-pas?*[50] ¿Han imaginado siquiera esos señores del escalpelo y el crisol que son primero hombres y luego químicos? — ¿Cómo se puede dormir tranquilo cuando se tienen acerrojados inofensivos animales amamantados por su madre para que sufran una torturadora y lenta muerte por hambre? ¿No se estremece uno también en sueños? ¿Y esto ocurre en Baviera, donde,
398 bajo los auspicios del príncipe | Adalberto, el digno y meritorio consejero de la Corte *Perner* se distingue ante toda Alemania por su protección de los animales frente a la brutalidad y la crueldad? ¿No hay en Núremberg una sociedad filial de la que con tanto éxito actúa en Múnich? ¿Ha quedado impune la cruel acción de Bibra si no pudo impedirse? — Pero en lo que menos debería pensar el que tenga aún tanto que aprender de los libros como ese señor Bibra es en arrancar las respuestas últimas por la vía de la crueldad[51], en so-

49. [Como si lo hubiera hecho bien.]

50. [¿No es eso?]

51. Pues él plantea, por ejemplo, detalladas investigaciones sobre la relación entre el peso del cerebro y el del resto del cuerpo; cuando, desde que lo descubrió *Sömmering* con lúcida inteligencia, es de todos conocido e incuestionable que no hay que evaluar el peso del cerebro en relación con el de todo el cuerpo sino con el del restante sistema nervioso (véase *Blumenbachii institt. physiol., edit. quart.*, 1821, p. 173. Primero aprende; luego discute. Dicho sea esto de paso a todos los colegas que escriben libros que no demuestran nada más que su ignorancia); y está claro que eso pertenece a los conocimientos preliminares que se deben poseer antes de ponerse a plantear investigaciones con experimentos sobre el cerebro del hombre y

meter a tormento a la naturaleza para enriquecer su conocimiento: en sonsacarle sus secretos, que quizá son conocidos hace tiempo. Pues para ese saber hay muchas otras fuentes inocuas, sin que haya necesidad de atormentar hasta la muerte a pobres animales indefensos. ¿Qué crimen ha cometido en todo el mundo el pobre e indefenso caniche para que se lo atrape a fin de entregarlo al suplicio de una lenta muerte por hambre? Nadie está legitimado a hacer vivisecciones si no sabe y conoce ya todo lo que hay en los libros acerca del objeto de investigación.

Está claro que es tiempo de que llegue a su fin la concepción judía de la naturaleza en Europa, al menos en lo que a los animales respecta, y se reconozca como tal, se proteja y se respete la *esencia eterna que, como en nosotros, vive también en todos los animales*. ¡Sabedlo, tomad nota! Va en serio y no cederá un ápice aunque cubráis toda Europa de sinagogas. Hay que estar ciego de todos los sentidos o totalmente cloroformado por el *foetor judaicus* para no entender que *el animal* es en esencia y en lo principal exactamente lo | mismo que somos nosotros, y que la diferencia se halla 399
únicamente en lo accidental, en el intelecto, y no en la sustancia, que es la voluntad. El mundo no es una chapuza ni los animales un producto fabricado para nuestro uso. Tales opiniones deberíamos dejarlas para las sinagogas y los auditores filosóficos, que en esencia no son tan distintos. El anterior conocimiento, en cambio, nos proporciona la regla para tratar adecuadamente a los animales. A los fanáticos y los curas les aconsejo que no se opongan demasiado a esto: pues esta vez no solo está de nuestro lado la *verdad* sino también la *moral*[52]. —

El *mayor beneficio de los ferrocarriles* consiste en que han ahorrado a millones de caballos de tiro su miserable existencia. —

Por desgracia, es verdad que el hombre que fue empujado hacia el norte volviéndose así blanco necesitaba la carne de los animales, si bien en Inglaterra hay *vegetarians*: pero entonces la muerte de tales animales se les debería hacer totalmente imperceptible mediante el cloroformo y un rápido acierto en el punto letal; y no por «piedad», como dice el Antiguo Testamento, sino por la enorme culpabilidad con respecto a la esencia eterna que vive en todos los seres

de los animales. Pero, por supuesto, atormentar lentamente pobres animales hasta la muerte es más fácil que aprender algo.

52. Envían *misioneros* a los brahmanes y budistas para enseñarles la «fe verdadera»: pero cuando estos se enteran de cómo se trata en Europa a los animales, cobran el más profundo horror hacia los europeos y sus dogmas.

igual que en nosotros. A todos los animales que se van a sacrificar se los debería cloroformar primero: este sería un noble proceder que honraría a los hombres y en el que irían de la mano la ciencia superior del Occidente y la moral superior del Oriente, ya que el brahmanismo y el budismo no limitan sus preceptos «al prójimo» sino que toman bajo su protección a «todos los seres vivientes».

A pesar de toda la mitología judía y la intimidación de los sacerdotes, también en Europa ha de imponerse y dejar de encubrirse por fin una verdad que es evidente por sí misma e inmediatamente cierta para cualquier hombre cuya mente no esté trastornada ni
400 ofuscada por el *foetor judaicus*: que | los animales, en *lo principal y esencial, son exactamente lo mismo que nosotros*; y que la diferencia está únicamente en el grado de inteligencia, es decir, en la actividad cerebral, que sin embargo admite igualmente las mayores diferencias entre las distintas especies animales; con eso se dará un trato más humanitario a los animales. Pues solo cuando aquella verdad simple y por encima de toda duda penetre en el pueblo, los animales dejarán de existir como seres sin derechos y por lo tanto ya no estarán entregados al malvado capricho y la crueldad de cualquier muchacho brutal; — y los medicastros no tendrán libertad para poner a prueba cualquier aventurada fantasía de su ignorancia atormentando atrozmente a un sinnúmero de animales, como hoy en día ocurre. Desde luego, hay que tener en cuenta que ahora los animales son *cloroformados* en la mayoría de los casos, con lo que se les ahorra el tormento durante la operación y después los puede salvar una rápida muerte. Sin embargo, en las operaciones orientadas a la actividad del sistema nervioso y su sensibilidad, ahora tan frecuentes, ese medio sigue siendo excluido necesariamente, ya que precisamente suprime lo que ahí se ha de observar. Y, por desgracia, para las vivisecciones se toma al que casi siempre constituye el más noble de todos los animales; el perro, cuyo sistema nervioso altamente desarrollado lo hace más sensible al dolor[53]. También en

53. Sobre la crueldad con los *perros de cadena*: ¡el único compañero verdadero del hombre y su más fiel amigo, la más preciada conquista que el hombre ha hecho jamás, como dice *Fr. Cuvier*, y además un ser inteligente y de fina sensibilidad, es atado como un criminal a una cadena donde desde la mañana a la noche no siente más que un reiterado y nunca satisfecho anhelo de libertad y movimiento, y su vida se convierte en un lento tormento! ¡Con tal crueldad termina por dejar de ser un perro y se transforma en un animal insensible, salvaje e infiel, en un ser que tiembla y se arrastra ante el diablo humano! Preferiría que me robasen alguna vez antes que tener siempre ante los ojos tal suplicio, del que yo sería la causa. (Véase acerca del lord y su perro de cadena, § 153.) También todas las jaulas de las aves son una

Europa hay que terminar con el trato sin escrúpulo a los animales. — La visión judía del mundo animal ha de ser desterrada de Europa debido a su inmoralidad: ¿y qué es más evidente sino que en lo | 401
esencial y principal el animal es exactamente lo mismo que nosotros? Para no reconocer eso hay que estar ciego de todos los sentidos o, más bien, no *querer* ver, porque a uno le gusta más la propina que la verdad.

§ 178

Sobre el teísmo

Así como el politeísmo es la personificación de partes y fuerzas aisladas de la naturaleza, el monoteísmo es la de toda la naturaleza —de un golpe—.

Pero si trato de imaginar que me hallo ante un ser individual al que le digo: «¡creador mío! Una vez no fui nada: pero tú me has creado, de modo que ahora soy algo y, por cierto, soy yo»; — y añado: «te doy gracias por ese beneficio»; — y concluyo: «si no he servido para nada, es por *mi* culpa»; — en tal caso, he de reconocer que, como consecuencia de mis estudios filosóficos e hindúes, mi mente se ha hecho incapaz de soportar semejante idea. Esa es, por lo demás, la contrapartida de lo que nos presenta *Kant* en la *Crítica de la razón pura* (en el apartado «De la imposibilidad de una prueba cosmológica»): «Uno no puede reprimir, pero tampoco soportar, la idea de que un ser que imaginamos el superior de todos los posibles se dijera a sí mismo algo así: "Yo existo de eternidad en eternidad, fuera de mí no hay nada excepto lo que es algo por mi sola voluntad: *¿pero de dónde procedo yo entonces?*"». — Dicho sea de paso, ni esta última pregunta ni el apartado que acabo de citar han hecho desistir a los profesores de Filosofía habidos desde Kant, de convertir el *absoluto*, dicho llanamente, aquello que no tiene causa alguna, en el constante tema central de todo su filosofar. Esa es una buena idea para ellos. En general esa gente no tiene curación, y no puedo aconsejar bastante que no se pierda el tiempo con sus escritos y conferencias.

Da lo mismo que se construya un *ídolo* de madera, piedra o metal, o que se componga a partir de conceptos abstractos: | sigue 402
siendo *idolatría*, por cuanto se tiene delante un ser personal al que

vergonzosa y estúpida crueldad. Deberían estar prohibidas, y la policía, ocupar aquí el lugar de la humanidad.

se ofrecen sacrificios, se le invoca y se le dan las gracias. En el fondo no es tan diferente que uno le ofrezca sus ovejas o sus inclinaciones. Todo rito o plegaria da muestras irrefutables de *idolatría*. De ahí que todas las sectas místicas de todas las religiones estén de acuerdo en abolir cualquier rito para sus adeptos.

§ 179

Antiguo y Nuevo Testamento

El judaísmo tiene como carácter fundamental el *realismo y el optimismo*, que se hallan estrechamente relacionados y son las condiciones del verdadero *teísmo*; porque este hace pasar el mundo material por algo absolutamente real, y la vida, por un agradable regalo que se nos hace. El brahmanismo y el budismo, por el contrario, tienen como carácter fundamental el *idealismo y el pesimismo*, ya que atribuyen al mundo una simple existencia onírica y consideran la vida una consecuencia de nuestra culpa. En la doctrina del Zend Avesta, de la que como se sabe surgió el judaísmo, el elemento pesimista viene representado aún por Ahrimán. Pero en el judaísmo este ocupa un lugar subordinado bajo la forma de Satán, que sin embargo, al igual que Ahrimán, es también el autor de las serpientes, los escorpiones y las sabandijas. El judaísmo lo aplica enseguida para enmendar su fundamental error optimista, en concreto, en el pecado original, que introduce en aquella religión el elemento pesimista exigido en tributo a la más patente verdad y constituye su idea básica más acertada; si bien traslada al desarrollo de la existencia lo que se tenía que haber presentado como razón de la misma y como anterior a ella.

Una confirmación definitiva de que Jehová es Ormuz la ofrece el libro primero de Esdras en la Septuaginta, es decir, ὁ ἱερευς[54] A (c. 6 v. 24), omitido por Lutero: «El rey *Ciro* hizo construir en Jerusalén la casa del Señor, donde se le ofrecen sacrificios por medio del *fuego perpetuo*». — También el segundo libro de los Macabeos, capítulos 1 y 2, así como el capítulo 13, 8, demuestra que la
403 religión de los judíos era la de los persas, ya que se cuenta | que los judíos que fueron llevados presos en el cautiverio de Babilonia, dirigidos por Nehemías, primero habían escondido el fuego sagrado en una cisterna seca, pero esta cayó al agua y por un milagro

54. [El sacerdote.]

el fuego se volvió a encender para gran edificación del rey persa. También los persas abrigaban, al igual que los judíos, el rechazo a la idolatría, por lo que no representaban a los dioses en imágenes. (También *Spiegel*, en *Sobre la religión zen*, sostiene que hay una estrecha afinidad entre la religión zen y el judaísmo, pero pretende que la primera procede de la última). — Así como Jehová es una transformación de Ormuz, la de Ahrimán es *Satán*, es decir, el adversario, en concreto, de Ormuz. (Lutero pone *adversario* donde la Septuaginta dice *Satán*, por ejemplo, I Reyes 11, 23). Parece que el culto a Jehová surgió bajo el reinado de Josías con la ayuda de Hilcías, es decir, fue asumido por los guebros y se completó gracias a Esdras a la vuelta del destierro babilónico. Pues es evidente que hasta Josías e Hilcías en Judea, incluso bajo el reinado de Salomón, había imperado la religión natural, el sabeísmo[55], la adoración a Belus y a Astarté, entre otros. (Véanse los libros de los Reyes acerca de Josías e Hilcías[56].)

Sea mencionado aquí de paso, como confirmación de que el judaísmo tiene su origen en la religión zen, que según el Antiguo Testamento | y otras autoridades judaicas los querubines son seres 404
con cabeza de toro sobre los que cabalga Jehová (Salmo 99, 1. En la Septuaginta, Reyes libro II, c 6, 2 y c. 22, 11; libro IV, c. 19, 15: ὁ καθημένος ἐπὶ τῶν Χερουβείμ[57]). Semejantes animales mitad toro mitad hombre, o también mitad león, muy semejantes a la descripción de Ezequiel, capítulos 1 y 10, se encuentran en las esculturas de Persépolis, pero en especial bajo las estatuas asirias

55. Religión de los antiguos sabeos, del reino de Saba, caracterizada por la adoración a los astros. [*N. de la T.*]

56. ¿Debería la clemencia —inexplicable de otra manera— que (según Esdras) mostraron Ciro y Darío con los judíos al hacer que reconstruyeran su templo deberse más bien a que los judíos, que hasta entonces habían adorado a Baal, a Astarté, a Moloc, etc., en Babilonia habían abrazado la fe de Zoroastro tras la victoria de los persas y entonces adoraban a Ormuz bajo el nombre de Jehová? Con eso concuerda incluso el que Ciro adore al Dios de Israel (Esdras I, c. 2, v. 3 en la Septuaginta), cosa que en otro caso sería absurda. Todos los anteriores libros del Antiguo Testamento, o bien fueron redactados con posterioridad, es decir, tras el cautiverio de Babilonia, o al menos fueron introducidos más tarde en la doctrina de Jehová. Por lo demás, a través de *Esdras* I, c. 8 y 9 se llega a conocer el judaísmo en su peor aspecto: aquí el pueblo elegido actúa conforme al ejemplo más indignante y perverso de su patriarca Abraham: así como este expulsó a Hagar e Ismael, también son expulsadas junto a sus hijos las mujeres con las que los judíos se habían casado durante el cautiverio babilónico, porque no son de raza judía. Apenas se puede pensar algo más indigno, a no ser que acaso aquella infamia de Abraham se hubiera inventado para paliar la infamia aún mayor de todo el pueblo.

57. [(Señor Dios) que te sientas sobre los querubines.]

descubiertas en Mosul y Nimrud; e incluso en Viena hay una piedra grabada que representa a Ormuz cabalgando sobre uno de esos querubines con forma de buey: más detalles sobre esto se encuentran en los *Anuarios vieneses de literatura*, septiembre de 1833, registros de los viajes a Persia. La exposición detallada de ese origen la ha ofrecido también J. G. Rhode en su libro *La saga sagrada del pueblo zen*. Todo eso arroja luz sobre la genealogía de Jehová.

En cambio, el Nuevo Testamento ha de ser de algún modo de procedencia hindú: eso atestigua su ética plenamente hindú que lleva la moral hasta el ascetismo, así como su pesimismo y su avatar[58]. Mas justamente por eso se halla en una clara contradicción interna con el Antiguo Testamento, de modo que la historia del pecado original era lo único que proporcionaba un nexo de unión con el que poder conectarlos. Pues cuando aquella doctrina hindú pisó el suelo de la Tierra Prometida, se planteó la tarea de conciliar el monoteísmo judío y su πάντα καλὰ λίαν[59] con el conocimiento de la perversión y miseria del mundo, de su necesidad de redención y de su salvación mediante un avatar, así como con la moral de la autonegación y la penitencia. Y se logró hasta donde se podía, en concreto, hasta donde era posible conciliar dos doctrinas tan heterogéneas y hasta opuestas.

Así como la hiedra, al necesitar apoyo y sostén, trepa por una estaca rudamente labrada acomodándose siempre a la deformidad de esta y reproduciéndola, pero siempre revestida de vida y hermosura, con lo que en lugar de la visión de la estaca se nos presenta otra más agradable: del mismo modo, la doctrina de Cristo, nacida de la sabiduría hindú, ha revestido el antiguo tronco del grosero judaísmo, totalmente heterogéneo a ella; y lo que hubo de conservarse de su forma original aquella doctrina lo ha convertido en algo totalmente distinto, algo vivo y verdadero: parece lo mismo, pero en realidad es otra cosa.

405 |En efecto, el Creador de la nada que se halla separado del mundo se identifica con el Salvador y, a través de Él, con la humanidad a la que representa, ya que esta es redimida en él igual que cayó en Adán, y desde entonces estaba enredada en los lazos del pecado, la perdición, el sufrimiento y la muerte. Pues en la forma de todo eso se presenta el mundo aquí, al igual que en el budismo; — y no ya bajo la luz del optimismo judío, que había descubierto

58. En el hinduismo, encarnación terrestre de un dios. [*N. de la T.*]
59. Véase p. 319 [p. 316], nota 7. [*N. de la T.*]

el «todo muy bien» (πάντα καλὰ λίαν): antes bien, al diablo se le llama ahora «príncipe de este mundo», —ὁ αρχων τοὺ κόσμου τοὺτου (Juan 12, 32), literalmente, «el gobernador del mundo». El mundo no es ya fin sino medio: el reino de la dicha eterna se encuentra más allá de él y de la muerte. Renuncia a este mundo y orientación de toda esperanza a uno mejor constituyen el espíritu del cristianismo. Pero el camino para eso lo abre la reconciliación, es decir, la liberación del mundo y de sus caminos. En la moral aparece el mandato de amar a los enemigos en lugar del derecho a la venganza, la promesa de la vida eterna en lugar de la de incontable descendencia; y en vez del castigo por el delito a los hijos hasta la cuarta generación, aparece el Espíritu Santo que todo lo cubre con su sombra.

Vemos así que con las doctrinas del Nuevo Testamento se rectifica y se da una nueva interpretación a las del Antiguo, con lo que en lo más íntimo y esencial se logra una concordancia con las antiguas religiones de la India. Todo lo que en el cristianismo es verdad se encuentra también en el brahmanismo y el budismo. Pero la visión judía de una nada vivificada, de una chapuza temporal que no puede agradecer con suficiente humildad una existencia efímera llena de miseria, angustia y necesidad, ni ensalzar lo bastante a Jehová por ella — eso en vano lo encontraremos en el hinduismo y el budismo. Pues el espíritu de la sabiduría hindú se puede percibir en el Nuevo Testamento igual que el aroma de una flor que llega desde los lejanos paisajes tropicales flotando sobre montes y cascadas. En cambio, nada del Antiguo Testamento concuerda con eso salvo el pecado original, que justamente se ha tenido que añadir enseguida como correctivo del teísmo optimista, y con el que enlaza el Nuevo Testamento como el único punto de apoyo que se le ofrece.

|Pero así como para conocer a fondo una especie se requiere 406
el conocimiento de su *genus*, pero este a su vez solo es conocido en su *species*, también para comprender a fondo el cristianismo es necesario un conocimiento, y además sólido y todo lo exacto posible, de las otras dos religiones que niegan el mundo, es decir, del brahmanismo y el budismo. Pues así como solamente el sánscrito nos abre la profunda comprensión de las lenguas griega y latina, también el brahmanismo y el budismo hacen lo propio con el cristianismo.

Yo incluso abrigo la esperanza de que alguna vez vendrán investigadores bíblicos familiarizados con las religiones hindúes, que serán capaces de demostrar la afinidad de estas con el cristianis-

mo incluso en sus rasgos especiales. Únicamente a modo de ensayo, hago observar por lo pronto lo siguiente: En la epístola de Santiago (3, 6), la expresión ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως[60] (literalmente, «la rueda del nacimiento») ha sido desde siempre la *crux interpretum*[61]. Pero en el budismo la rueda de la transmigración de las almas es un concepto muy habitual. En la traducción del *Foe Koue Ki* de *Abel Rémusat*, p. 28, se dice: *la roue est l'emblème de la transmigration des âmes, qui est comme un cercle sans commencement ni fin*. P. 179: *la roue est un emblème familier aux Bouddhistes, il exprime le passage succesif de l'âme dans le cercle des divers modes d'existence*. En la p. 282 dice el propio Buda: *qui ne connaît pas la raison, tombera par le tour de la roue dans la vie et la mort*[62]. En la *Introduction a l'histoire du Buddhisme* de *Burnouf*, vol. 1, p. 434, encontramos este relevante pasaje: *il reconnut ce que c'est que la roue de la transmigration, qui porte cinq marques, qui est à la fois mobile et immobile; et ayant triomphé de toutes les voies par lesquelles on entre dans le monde, en les détruisant, etc.*[63]. En *Eastern Monachism* de *Spence Hardy* (Lond. 1850), p. 6, se lee: *like* the revolutions of a wheel*, there is a regular succession of death and birth, the moral cause of which is the cleaving to existing objects, whilst the instrumental cause is* karma (*action*)[64]. Véase *ibid*., pp. 193 y 223, 224. También en *Prabodha Chandro Daya* (act. 4,
407 esc. 3) se dice: *Ignorance is the source of* Passion, *who* | *turns* the wheel of this mortal existence[65]. Del continuo nacer y perecer de mundos sucesivos se habla en la exposición del budismo según textos birmanos, a cargo de *Buchanan*, en las *Asiatic researches* Vol. 6, p. 181: *the successive destructions and reproductions of the world*

60. Según la Septuaginta. No coincide con la Vulgata ni con la traducción de Lutero. [*N. de la T.*]

61. [Cruz de los intérpretes.]

62. [P. 28: La rueda es el emblema de la transmigración de las almas, que es como un círculo sin comienzo ni fin; p. 179: La rueda es un emblema familiar a los budistas, expresa el sucesivo paso del alma en el círculo de los distintos modos de existencia; p. 282: El que no conoce la razón caerá en la vida y la muerte a causa del giro de la rueda.]

63. [Él reconoció lo que es la rueda de la transmigración, que tiene cinco marcas, que es a la vez móvil e inmóvil; y habiendo vencido sobre todas las vías por las que se entra en este mundo, destruyéndolas, etc.]

64. [Igual que las *revoluciones de una rueda*, existe una sucesión regular de muerte y vida, cuya causa moral es el apego a los objetos existentes, mientras que la causa instrumental es *karma* (acción).]

65. [La ignorancia es la fuente de la *pasión*, que hace girar *la rueda de esta existencia mortal*.]

resemble a great wheel*, in which we can point out neither beginning nor end*[66]. (El mismo pasaje, pero más extenso, se encuentra en *Sangermano, Description of the Burmese Empire*, Rome, 1833, p. 7[67].)

Según el glosario de Graul, *hansa* es un sinónimo de *saniasi*. — ¿Debería el nombre *Johannes* (del que deriva *Juan*) estar conectado con él (y con su vida de saniasi en el desierto)? —

Una semejanza del budismo con el cristianismo, totalmente extrínseca y casual, está en que no predomina en su lugar de nacimiento, así que ambos tendrían que decir: προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει[68] (*vates in propria patria honore caret*).

Si quisiéramos formular todo tipo de conjeturas para explicar aquella concordancia con las doctrinas hindúes, podríamos suponer que la noticia evangélica de la huida a Egipto tiene una base histórica y que Jesús, educado por sacerdotes egipcios cuya religión era de origen hindú, había tomado de ellos la ética de los hindúes y la idea de avatar, y después se esforzó en adecuarlas a los dogmas judíos e injertarlas en el antiguo tronco. Por último, el sentimiento de su propia superioridad moral e intelectual le habría llevado a considerarse a sí mismo un avatar y, en consecuencia, denominarse el Hijo del Hombre, a fin de indicar que él era más que un simple hombre. Incluso podríamos pensar que, con la fuerza y pureza de su voluntad, y en virtud de la omnipotencia que corresponde a la voluntad en cuanto cosa en sí y que nosotros conocemos a partir del magnetismo animal y los efectos mágicos vinculados con él, | Jesús 408
fue capaz de hacer los llamados milagros, es decir, de actuar a través del influjo metafísico de la voluntad; en eso le habría beneficiado también la enseñanza de los sacerdotes egipcios. Después la tradición habría agrandado y multiplicado esos milagros. Pues el verdadero milagro sería siempre un *démenti*[69] que la naturaleza se hace a sí misma[70]. Sin embargo, bajo supuestos de ese tipo se nos explica de

66. [Las sucesivas destrucciones y reproducciones del mundo se asemejan a una *gran rueda* en la que no podemos señalar ni el principio ni el fin.]

67. *Código de Manu* XII, 124. Sancara, p. 103. Obry, en *Du Nirvana Indien,* pp. 31 y 30, dice: «*La transmigration porte en Sanscrit le nom vague de Samsara, cercle ou mouvement circulaire des naissances*». [En sánscrito la transmigración tiene el nombre vago de *samsara* o movimiento circular de los nacimientos.]

68. [«Nadie es profeta en su tierra», Juan 4, 44; Mateo 13, 57; Marcos 6, 4; Lucas 4, 24.]

69. [Mentís.]

70. Para la gran masa los milagros son los únicos argumentos comprensibles; de ahí que todos los fundadores de religiones los realicen. —

algún modo cómo Pablo, cuyas epístolas principales tienen que ser auténticas, pudo presentar en serio como el Dios encarnado y como idéntico al Creador del mundo a un hombre cuya muerte era tan reciente que muchos de sus contemporáneos vivían aún; pues en otros casos las apoteosis de esta clase y magnitud que se toman en serio necesitan muchos siglos para ir madurando poco a poco. Pero, por otra parte, se podría tomar de aquí un argumento contra la autenticidad de las epístolas de Pablo.

Quisiera inferir que nuestros Evangelios se basan en un original, o al menos en un fragmento del tiempo y entorno de Jesús, precisamente a partir de la escandalosa profecía del fin del mundo y la gloriosa venida del Señor sobre las nubes, que debe tener lugar aún en vida de algunos que estaban presentes cuando se hizo la promesa. El hecho de que esa promesa no se cumpliera es una circunstancia sumamente enojosa que no solo escandalizó en épocas ulteriores sino que ya puso a Pablo y a Pedro en unos apuros que se exponen detalladamente en el recomendable libro de Reimarus *De los fines de Jesús y sus discípulos*, §§ 42-44. Si los Evangelios se hubieran redactado unos
409 cien | años después sin que hubiera documentos contemporáneos, se habría tenido buen cuidado de no introducir semejantes profecías cuyo escandaloso incumplimiento era patente ya entonces. Como tampoco se habrían incluido en los Evangelios todos aquellos pasajes a partir de los que Reimarus construye con gran ingenio lo que llama «el primer sistema de los discípulos» —según el cual para ellos Jesús no era más que un liberador mundano de los judíos— a no ser que los redactores de los Evangelios hubieran trabajado sobre la base de documentos contemporáneos que contenían tales pasajes. Pues incluso una tradición meramente oral entre los creyentes habría dejado caer cosas que importunaban el dogma. Dicho sea de paso, Reimarus ha pasado por alto de forma incomprensible el pasaje más favorable a su hipótesis: Juan 11, 48 (comparable con 1, 50 y 6, 15); como también Mateo 27, vv. 28-30, Lucas 23, vv. 1-4, v. 37 y v. 38, y Juan 19, vv. 19-22. Pero si se quisiera hacer valer en serio esa hipótesis y de-

Las escrituras de las religiones contienen milagros para acreditar su contenido: pero llega un tiempo en el que producen el efecto contrario. —

Los Evangelios querían apoyar su credibilidad informando de milagros, pero justamente con eso la han socavado. —

Los *milagros* de la Biblia deberían demostrar su verdad: pero actúan en sentido opuesto.

Los teólogos intentan alegorizar o bien naturalizar los *milagros*, a fin de desembarazarse de ellos: pues sienten que *miraculum sigillum mendacii* [El milagro es un signo de la mentira.]. —

sarrollarla, se tendría que suponer que el contenido religioso y moral
del cristianismo fue compuesto por judíos alejandrinos expertos en
los dogmas hindúes y budistas, y que luego un héroe político con su
triste destino se convirtió en el punto de contacto de los mismos, al
transformar el original Mesías terreno en uno celeste. Por supuesto,
eso tiene mucho en su contra. No obstante, el principio mítico esta-
blecido por *Strauß* para explicar la historia evangélica es con certeza
el correcto, al menos en relación con los detalles de esta: y será difícil
decidir hasta dónde alcanza. Qué sea eso de lo mítico se ha de expli-
car con ejemplos más cercanos y menos arriesgados. Así, por ejemplo,
en toda la Edad Media, tanto en Francia como en Inglaterra, el rey
Arturo es una persona bien determinada, muy célebre, admirable,
que aparece siempre con el mismo carácter y con el mismo séquito; y
junto con su tabla redonda, sus caballeros, sus inauditas hazañas, su
asombroso senescal[71], su infiel esposa, así como su Lancelot del Lago,
etc., constituye el tema permanente de los poetas y novelistas de mu-
chos siglos, que en su totalidad nos | presentan a las mismas personas 410
con los mismos caracteres, también concuerdan bastante en los acon-
tecimientos y solo discrepan marcadamente en los trajes y las costum-
bres, en concreto, según la medida de sus respectivas épocas. Hace
algunos años el Ministerio francés envió al señor De la Villemarqué
a Inglaterra para investigar el origen del mito de aquel rey Arturo.
En relación con su base fáctica el resultado ha sido que a comienzos
del siglo VI, en Gales, había vivido un jefecillo de nombre Artu-
ro que luchó infatigablemente contra los invasores sajones y cuyas
irrelevantes acciones, sin embargo, se han olvidado. Así que de él
nació, sabe Dios por qué, un personaje tan esplendoroso, celebrado
durante muchos siglos en innumerables cantos, romances y nove-
las. Véase *Contes populaires des anciens Bretons, avec un essay sur
l'origine des épopées sur la table ronde, par Th. de la Villemarqué*. 2
Vol. 1842, así como *The life of king Arthur, from ancient historians
and authentic documents by Ritson*, 1825, donde aparece como
una lejana e indefinida figura nebulosa, aunque no carente de con-
tenido real. — Casi lo mismo ocurre con *Rolando*, que es el héroe
de toda la Edad Media y es celebrado en innumerables cantos, his-
torias y novelas épicas, e incluso en la estatua de Rolando, hasta que
al final dio materia a Ariosto y resurgió transfigurado: la historia le
menciona una sola vez, de forma ocasional y con tres palabras; en
concreto, cuando Eginhardo lo enumera entre los tres notables que

71. Gran oficial de palacio en las cortes medievales. [*N. de la T.*]

quedaron en Roncesvalles (*Roncevaux*) como *Hroudlandus Britannici limitis praefectus*[72]; y eso es todo lo que sabemos de él, al igual que todo lo que en realidad sabemos de Jesucristo es el pasaje de Tácito (*Annal*. L. XV, c. 44)[73]. Otro ejemplo lo ofrece el mundialmente conocido *Cid* de los españoles, al que enaltecen leyendas y crónicas, pero ante todo los cantos populares contenidos en el famoso y bello *Romancero* y finalmente también la mejor de las tragedias de Corneille; todos ellos coinciden bastante en los acontecimientos principales, en concreto por lo que a *Jimena* se refiere; sin embargo, los escasos datos históricos sobre él no muestran más que a un valiente caballe-
411 ro | y destacado general, pero de carácter muy cruel y traicionero, incluso venal, que unas veces sirve a esta facción y otras a aquella, pero más a menudo a los sarracenos que a los cristianos; casi como un *condottiere*[74] pero casado con una Jimena. Más detalles sobre esto se pueden ver en las *Recherches sur l'histoire de l'Espagne par Dozy*, 1849, vol.1, que parecen haber llegado por primera vez a las fuentes correctas. — ¿Cuál puede ser el fundamento histórico de *La Ilíada*? — De hecho, para acercarnos al asunto pensemos en la historieta de la manzana de Newton, cuya falta de fundamento he demostrado ya en el § 86, y que sin embargo ha sido repetida en miles de libros; y ni siquiera Euler ha dejado de colorearla *con amore* en el primer volumen de sus *Cartas a la princesa*. — Si todas las historias hubieran de tener mucha importancia, nuestro género no sería tan mentiroso como desgraciadamente es.

§ 180

Sectas

El *agustinismo*, con su dogma del pecado original y lo vinculado con él, es como ya se ha dicho el cristianismo verdadero y bien en-

72. [«Rolando, el prefecto del distrito fronterizo británico», *Vida de Carlomagno*, c. 9.]

73. El pasaje reza así: *Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque*. [El poseedor de ese nombre, Cristo, fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato bajo el imperio de Tiberio; pero la perniciosa superstición que por el momento se reprimió sobrevino de nuevo, no solo en Judea, donde había surgido ese mal, sino también en Roma, donde por todas partes confluyen y se celebran toda clase de cosas abominables y vergonzosas.] [*N. de la T.*]

74. [Mercenario.]

tendido. En cambio, el *pelagianismo* es el esfuerzo por restituir el cristianismo al burdo y banal judaísmo con su optimismo.

La oposición entre agustinismo y pelagianismo que constantemente divide a la Iglesia podría reducirse como su razón última a que el primero habla de la esencia en sí de las cosas y el último, por el contrario, del fenómeno, que sin embargo toma por la esencia. Por ejemplo, el pelagiano niega el pecado original; porque el niño, que aún no ha hecho nada, ha de ser inocente; — pues no comprende que el niño acaba de empezar a existir en cuanto fenómeno, pero no en cuanto cosa en sí. Lo mismo ocurre con la libertad de la voluntad, la muerte expiatoria del Redentor, la Gracia: en suma, con todo. — El pelagianismo prevalece siempre como consecuencia de su carácter comprensible y banal: pero ahora más que nunca, en la forma de racionalismo. La Iglesia griega mantiene un pelagianismo mitigado, y desde | el *Concilio Tridentino* también la católica, que 412
de ese modo se ha querido poner en contra de Lutero, de tendencias agustinianas y místicas, como también de Calvino: en no menor medida son semipelagianos los jesuitas. En cambio, los jansenistas son agustinianos y su concepción podría muy bien ser la forma más auténtica del cristianismo. Pues el protestantismo, al rechazar el celibato y en general el verdadero ascetismo, como también a sus representantes, los santos, se ha convertido en un cristianismo romo, o más bien, quebrado, al que le falta la cúspide: termina en nada[75].

§ 181

Racionalismo

El punto central y el corazón del cristianismo es la doctrina de la caída, del pecado original, del carácter impío de nuestro estado de naturaleza y de la perversidad del hombre natural, todo ello unido a la justificación y reconciliación a través del Redentor, de las que participamos mediante la fe en él. Mas de ese modo el cristianismo se muestra como pesimismo —diametralmente opuesto al optimismo del judaísmo y de su hijo auténtico, el islam— y afín, en cambio, al brahmanismo y el budismo. Al decir que en Adán hemos pecado y estamos condenados todos, y por el contrario en el Sal-

75. En las iglesias *protestantes* el objeto más llamativo es el *púlpito*; en las *católicas*, el *altar*. Esto simboliza que el protestantismo se dirige ante todo a la comprensión; el catolicismo, a la fe.

vador somos todos redimidos, se expresa también que la auténtica esencia y la verdadera raíz del hombre no se halla en el individuo sino en la *species*, que es la *idea* (platónica) del hombre, cuyo fenómeno disgregado en el tiempo son los individuos.

La diferencia fundamental entre las religiones radica en si son optimistas o pesimistas, y en modo alguno en si mantienen el monoteísmo, el politeísmo, la Trimurti, la Trinidad, el panteísmo o el
413 ateísmo (como el budismo). Por eso, el Antiguo | y el Nuevo Testamento son diametralmente opuestos y su unificación forma un asombroso centauro. El Antiguo Testamento es optimista; el Nuevo Testamento, pesimista. Aquel procede demostradamente de la doctrina de Ormuz; este es afín al brahmanismo y el budismo en su espíritu íntimo, así que probablemente se pueda deducir históricamente de ellos de algún modo. Aquel es una música en modo mayor; este, en modo menor. El pecado original es la única excepción del Antiguo Testamento, pero queda desaprovechado, está ahí como un *hors d'oeuvre*[76], hasta que el cristianismo lo retoma como su único punto de contacto adecuado.

Pero nuestros actuales racionalistas, siguiendo las huellas de Pelagio, intentan con todas sus fuerzas suprimir y excluir de la exégesis aquel carácter fundamental del cristianismo que Agustín, Lutero y Melanchthon han comprendido con todo acierto y sistematizado en lo posible; con ello buscan reducir el cristianismo a un judaísmo frío, egoísta y optimista, al que añaden una moral mejor y una vida futura, tal como lo exige el optimismo consecuentemente desarrollado, a fin de que la gloria no encuentre un final tan rápido y quede despachada la muerte, la cual clama demasiado fuerte contra la visión optimista y al final se aparece como el convidado de piedra al alegre Don Juan. — Esos racionalistas son gente honrada pero triviales colegas, que no tienen idea alguna del profundo sentido del mito neotestamentario ni pueden ir más allá del optimismo judío, que les resulta comprensible y les gusta. Quieren la verdad desnuda y seca tanto en la historia como en la dogmática. Son comparables al euhemerismo[77] de la Antigüedad. Desde luego, lo que aportan los supranaturalistas es en el fondo una mitología: pero esta es el vehículo de verdades importantes y profundas que no sería posi-

76. [Excepción.]

77. Búsqueda de una base histórica para los seres y hechos mitológicos. Su nombre deriva de Euhemerus (*c.* 300 a.C.), sabio griego que en su Historia Sagrada investiga las fuentes de la mitología popular y sostiene que los dioses son una divinización de primitivos héroes o conquistadores. [*N. de la T.*]

ble acercar a la comprensión de la gran masa por otro camino. En cambio, lo lejos que esos racionalistas están de todo conocimiento y hasta de toda noción del sentido y el espíritu del cristianismo lo muestra, por ejemplo, su gran apóstol *Wegscheider* en su ingenua *Dogmática*[78], donde (§ 115 y notas) no tiene escrúpulo en oponer a las profundas sentencias de Agustín y los reformadores acerca del pecado original y la esencial perversión | del hombre natural la tri- 414
vial verborrea de Cicerón en el libro *De officiis*; porque esta le gusta más. Realmente hay que asombrarse de la naturalidad con la que este hombre muestra su insulsez, trivialidad y total falta de sentido para el espíritu del cristianismo. Pero él no es más que *unus e multis*[79]. *Bretschneider* ha dejado el pecado original fuera de la exégesis de la Biblia, cuando el pecado original y la redención constituyen la esencia del cristianismo. — Por otra parte, no se puede negar que los supranaturalistas son en ocasiones algo mucho peor, a saber: curas en el peor sentido de la palabra. Puede que entonces el cristianismo se vea pasando entre Escila y Caribdis[80]. El error común de ambas facciones es que buscan en la religión la verdad sin velos, seca y literal. Pero esta solamente se pretende en la filosofía: la religión no tiene más que una verdad adecuada al pueblo: una verdad indirecta, simbólica, alegórica. El cristianismo es una alegoría que reproduce un pensamiento verdadero; pero lo verdadero no es la alegoría en sí misma. Suponer esto es el error en el que coinciden los supranaturalistas y los racionalistas. Aquellos pretenden afirmar la alegoría como verdadera en sí; estos, darle una nueva interpretación y modelarla hasta que pueda ser verdadera en sí de acuerdo con su escala. Luego, cada facción disputa con la otra con razones acertadas y sólidas. Los racionalistas dicen a los supranaturalistas: «Vuestra doctrina no es verdadera». Estos, en cambio, dicen a aquellos: «Vuestra doctrina no es un cristianismo». Ambos tienen razón. Los racionalistas creen tomar como medida la razón: pero de hecho solamente toman la razón sumida en los supuestos del teísmo y el optimismo, algo así como la *Profession de foi du vicaire savoyard* rousseauniana, ese prototipo de todo racionalismo. Por eso pretenden que no se mantenga en pie nada del dogma cristiano más que

78. [*Institutiones theologiae christianae dogmaticae*, 1824.]
79. [Uno de muchos.]
80. En la mitología griega, monstruos marinos situados en orillas opuestas de un estrecho canal, de modo que los marineros al alejarse de uno se acercaban a otro. En el lenguaje popular, estado en que se está entre dos peligros y en el que el alejarse de uno acerca al otro. Equivalente a «estar entre la espada y la pared». [*N. de la T.*]

lo que consideran verdadero *sensu proprio*, a saber: el teísmo y el
alma inmortal. Mas cuando con la osadía de la ignorancia apelan
a la *razón pura*, hay que servirse de la *crítica* de esta para obligar-
415 les a entender que esos | dogmas suyos, seleccionados para que se
conserven por ser conformes a la razón, se basan en una simple
aplicación trascendente de principios inmanentes y, en consecuen-
cia, constituyen un mero dogmatismo filosófico acrítico y por lo
tanto insostenible, como es aquel que la *Crítica de la razón pura*
combate por todos lados demostrando que es totalmente vano; justo
por eso, ya su nombre anuncia su antagonismo con el racionalis-
mo. En consecuencia, mientras que el supranaturalismo tiene una
verdad alegórica, al racionalismo no se le puede atribuir ninguna.
Los racionalistas están directamente equivocados. El que quiera ser
un racionalista ha de ser un filósofo y, en cuanto tal, emanciparse
de toda autoridad, seguir adelante y no vacilar ante nada. Pero si se
quiere ser un teólogo, séase consecuente y no se abandone el fun-
damento de la autoridad, tampoco cuando esta pide que se crea lo
inconcebible. No se puede servir a dos señores: así que o la razón,
o las Escrituras. Aquí se llama *juste milieu*[81] a sentarse entre dos
sillas. ¡O creer o filosofar! Lo que se elija, que sea del todo. Pero
creer hasta un cierto punto y no más allá, e igualmente filosofar
hasta un cierto punto y no más allá, — esa es la deficiencia que
constituye el carácter fundamental del racionalismo. En cambio,
los racionalistas están moralmente justificados en la medida en que
proceden honradamente y solo se engañan a sí mismos; mientras
que los supranaturalistas, con su reivindicación de la verdad *sensu
proprio* para una simple alegoría, la mayor parte de las veces intentan
engañar a propósito a los demás. Sin embargo, con su afán se salva
la verdad contenida en la alegoría, mientras que los racionalistas,
en su nórdica frialdad y banalidad, tiran esta por la ventana y con
ella toda la esencia del cristianismo; e incluso paso a paso llegan
finalmente al punto al que hace ochenta años había llegado Voltaire
volando. A menudo es divertido ver como a la hora de establecer las
cualidades de Dios (su *quidditas*) no les basta con la simple pala-
bra y distintivo «Dios» y buscan cuidadosamente acertar en el *juste
milieu* entre un hombre y una fuerza natural; lo cual, por supuesto,
se mantiene con dificultad. Entretanto, en aquella lucha entre racio-
416 nalistas y supranaturalistas ambas | facciones se exterminan una a
otra igual que los hombres armados salidos de la siembra de dientes

81. [Justo medio.]

de dragón que hizo Cadmo[82]. El remate de todo eso es un cierto tartufianismo ahora vigente en relación con el tema. En efecto, así como en el carnaval de las ciudades italianas se ve andar entre la gente máscaras estrafalarias dedicándose sobria y seriamente a sus ocupaciones, hoy en día en Alemania vemos que entre los filósofos, los investigadores de la naturaleza, los historiadores, los críticos y los racionalistas rondan los Tartufos en el ropaje de una época que data de siglos atrás, y el efecto es burlesco, en especial cuando lanzan arengas.

Están inmersos en un gran error quienes se figuran que las ciencias pueden avanzar y difundirse cada vez más sin que ello suponga un impedimento para que la religión se siga manteniendo y estando en boga. La física y la metafísica son las enemigas naturales de la religión y, por lo tanto, esta es la enemiga de aquellas, que siempre se esfuerza en reprimirlas como ellas en socavarla. Hablar de paz y armonía entre ellas es sumamente ridículo: se trata de un *bellum ad internecionem*[83]. Las religiones son hijas de la ignorancia y no pueden sobrevivir mucho tiempo a su madre. Omar, Omar lo entendió cuando quemó la biblioteca de Alejandría: su razón —que o bien el contenido de los libros estaba ya incluido en el Corán, o bien era superfluo— es tomada por necia, pero es muy inteligente si se la entiende *cum grano salis*[84]; así entendida, quiere decir que las ciencias, cuando van más allá del Corán, son enemigas de la religión y, por lo tanto, no se deben tolerar. Mejor le iría al cristianismo si los monarcas cristianos hubieran sido tan prudentes como Omar. Pero ahora es un poco tarde para quemar todos los libros, eliminar las Academias, hacer que en las universidades penetre hasta los tuétanos el *pro ratione voluntas*[85] — todo ello para reconducir a la humanidad a donde estaba en la Edad Media. Y con un puñado de oscurantistas nada se puede conseguir: hoy en día se les ve como gente que quiere apagar la luz para robar. Así pues, es evidente que poco a poco los

82. En la mitología griega, Cadmo mató al dragón que guardaba la Fuente de Ares. Luego, aconsejado por Atenea, sembró los dientes del dragón y de ellos surgió un ejército de hombres armados: los *espartoi*. Cadmo temía que se volvieran contra él y les arrojó una piedra. Los *espartoi* se acusaron los unos a los otros y se exterminaron entre sí, con la excepción de cinco supervivientes. [*N. de la T.*]

83. [Guerra a vida o muerte.]

84. Véase p. 77 [p. 100], nota 39. [*N. de la T.*]

85. [«La voluntad en lugar de la razón», Juvenal, *Sátiras* VI, 233. El verso completo dice: *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*: «Así lo quiero, así lo ordeno, esté la voluntad en lugar de la razón».]

pueblos van proyectando sacudirse el yugo de la fe: los síntomas de ello se encuentran en todas partes, aunque modificados en
417 cada país. La causa es el excesivo saber que | ha llegado a todos ellos. Los conocimientos de todas clases, que se incrementan a diario y se difunden cada vez más en todas direcciones, amplían el horizonte de cada cual según su esfera, hasta tal punto que dicho horizonte ha de adquirir una magnitud frente a la cual los mitos que conforman el esqueleto del cristianismo se encogen de modo que la fe no puede agarrarse a ellos. A la humanidad se le queda pequeña la religión igual que un traje de niño; y como no deja de crecer, la revienta. La fe y el saber no se llevan bien en una misma mente: son como el lobo y el cordero en una misma jaula; y, por cierto, el saber es el lobo que amenaza devorar al vecino. — Vemos que en su trance de muerte la religión se aferra a la moral queriéndose hacer pasar por su madre: — ¡Pero de ninguna manera! La moral auténtica y la moralidad no dependen de ninguna religión, si bien todas las sancionan y les garantizan así un apoyo. — Expulsado de la clase media, el cristianismo se refugia en las más bajas, donde se presenta como un conciliábulo, y en las superiores, donde es una cuestión política; pero deberíamos tener presente que también en esto encuentran aplicación las palabras de Goethe:

Notamos la intención y nos sentimos a disgusto[86].

Aquí será bienvenido al lector el pasaje de Condorcet citado en el § 174.

La fe es como el amor: no se puede obtener por la fuerza. De ahí que sea una arriesgada tentativa pretender introducirla o consolidarla con regulaciones estatales: pues así como el intento de lograr el amor por la fuerza genera odio, el de forzar la fe genera auténtica incredulidad[87]. Solamente de forma muy indirecta y, por lo tanto,
418 con grandes preparativos hechos de antemano, se puede | fomentar la fe; en concreto, preparándole una buena tierra en la que germi-

86. [*Tasso* II, 1.]

87. Se puede calcular la mala conciencia que ha de tener la *religión* en el hecho de que esté prohibido bajo tan dura pena el *burlarse* de ella. —

Los gobiernos europeos prohíben cualquier ataque a la *religión nacional*. Pero ellos mismos envían a los países brahmanistas y budistas *misioneros* que atacan con celo y a fondo las religiones de allí, para hacer sitio a las suyas importadas. Y luego ponen el grito en el cielo si alguna vez un emperador chino o un mandarín de Tunkin corta la cabeza de tales gentes.

nar: esa tierra es la ignorancia. De ahí que en Inglaterra se haya velado por esta desde todas las épocas y hasta la presente, de modo que los dos tercios de la nación no saben leer; y por eso también aún hoy en día prevalece allí una fe del carbonero como en vano se buscaría en otro lugar. Pero ahora también allí el Gobierno le está quitando al clero de las manos la educación del pueblo, con lo que pronto irá en declive la fe. — Así pues, en conjunto el cristianismo se enfrenta poco a poco a su fin, al ser socavado progresivamente por las ciencias. Sin embargo, se podría extraer una esperanza para él, al considerar que solamente sucumben las religiones que carecen de Escrituras. La religión de los griegos y los romanos, esos pueblos que dominaron la Tierra, sucumbió. En cambio, la religión del despreciado pueblecito judío se ha mantenido, al igual que la del pueblo zend entre los guebros. En cambio, las de los galos, escandinavos y germanos sucumbieron. Pero la brahmánica y la budista se mantienen y florecen: son las más antiguas de todas y poseen detalladas Escrituras.

§ 182

Una religión que tiene por fundamento un *único acontecimiento* y de él, narrado de vez en cuando aquí y allá, pretende hacer el punto crítico del mundo y de toda existencia, tiene un fundamento tan débil que es imposible que pueda subsistir tan pronto como la gente llegue a tener algo de reflexión. ¡Qué sabia es, en cambio, la suposición de los mil budas en el *budismo*! Para que no ocurra como en el cristianismo, en el que *Jesucristo* ha redimido al mundo y fuera de él no hay salvación posible. — ¡Pero cuatro milenios, cuyos monumentos subsisten grandiosos y espléndidos en Egipto, Asia y Europa, no pudieron saber nada de él, y aquella época con todo su esplendor se manda al diablo sin ningún reparo! Los muchos budas son necesarios porque al final de cada kalpa el mundo se extingue y con él la doctrina, así que un nuevo mundo requiere un nuevo buda. La salvación está siempre ahí. —

|El hecho de que la *civilización* superior esté en los pueblos 419
cristianos no se debe a que el cristianismo la favorezca sino a que está en vías de extinción y tiene poca influencia en ella: mientras la tuvo, la civilización retrocedió ampliamente: en la Edad Media. En cambio, el *islam, el brahmanismo y el budismo* siguen teniendo una radical influencia en la vida: en China donde menos, y por eso la civilización se asemeja bastante a la europea. Toda *religión* se halla en antagonismo con la cultura. —

En los siglos anteriores la religión era un bosque tras el que podían defenderse y ocultarse los ejércitos. El intento de repetir eso en nuestros días ha acabado mal. Porque después de tantas talas no es más que una maleza tras la que ocasionalmente se ocultan los maleantes. Por eso hay que guardarse de aquellos que quieren introducirlas en todo y prevenirse de ellos con el refrán antes citado: «Detrás de la cruz está el diablo»[88].

88. En español en el original. [*N. de la T.*]

| Capítulo 16 420

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA LITERATURA SÁNSCRITA

§ 183

Por mucho que respete las obras religiosas y filosóficas de la literatura sánscrita, raras veces he podido encontrar algún placer en las poéticas; e incluso a veces me ha parecido que eran tan sosas y monstruosas como la escultura de esos mismos pueblos. Aun sus obras dramáticas las aprecio principalmente por las explicaciones y pruebas de la fe religiosa y de las costumbres que en ellas se contienen. Todo eso puede deberse a que la poesía es intraducible por naturaleza. Pues en ella los pensamientos y las palabras están tan íntima y firmemente unidos como *pars uterina et par foetalis placentae*[1]; de modo que estas no pueden ser sustituidas por palabras extranjeras sin afectar a aquellos. No obstante, toda métrica y rima son en origen un compromiso entre el pensamiento y el lenguaje: mas por su naturaleza ese compromiso se ha de hacer efectivo únicamente en el propio suelo materno del pensamiento y no en uno extranjero al que se lo quiera trasplantar, y menos en uno tan estéril como son en general las mentes traductoras. ¿Qué mayor oposición puede haber que la existente entre el libre desahogo de la inspiración de un poeta, la cual se revela ya por sí misma e instintivamente revestida del metro y la rima, y el penoso, calculador y frío tormento del traductor, contando sílabas y buscando rimas? Dado que además en Europa no faltan obras poéticas que nos abordan directamente, pero sí correctas visiones metafísicas, opino que el traductor del sánscrito

1. [La parte uterina y la parte fetal de la placenta.]

421 debe dirigir sus esfuerzos mucho menos | a la poesía y mucho más a los Vedas, las Upanishads y las obras filosóficas.

§ 184

Cuando pienso lo difícil que es, aun contando con la ayuda de los mejores maestros cuidadosamente formados para ello y con los más excelentes recursos filológicos alcanzados en el curso de los siglos, lograr una comprensión correcta, exacta y viva de los autores griegos y romanos cuyas lenguas son las de nuestros antepasados europeos y las madres de las lenguas hoy vivas; y que, sin embargo, el sánscrito es una lengua hablada hace mil años en la India y los medios para aprenderla son relativamente imperfectos; cuando pienso eso, y además le añado la impresión que me producen las traducciones del sánscrito realizadas por eruditos europeos —dejando aparte muy pocas excepciones—, me invade la sospecha de que nuestros eruditos del sánscrito no son capaces de entender sus textos mejor de lo que los estudiantes de Secundaria de nuestras escuelas entienden los textos griegos; que, sin embargo, puesto que no son muchachos sino hombres de conocimientos y entendimiento, a partir de lo que realmente entienden componen el sentido aproximado del conjunto, en cuyo caso, por supuesto, algunas cosas puede que manen *ex ingenio*[2]. Todavía peor es lo que ocurre con el chino de los sinólogos europeos, que a menudo andan totalmente a ciegas; de eso se convence uno cuando ve como hasta los más profundos de entre ellos se corrigen mutuamente y demuestran colosales errores unos en otros. Ejemplos de este tipo se encuentran a menudo en el *Foe Koue Ki* de *Abel Rémusat*.

Por otro lado, considero que el *sultán Mohammed Dara Shikoh*, hermano de Aurangzeb, había nacido y se había criado en la India, allí fue educado, reflexionó y estuvo deseoso de saber, así que pudo entender su sánscrito más o menos tan bien como nosotros nuestro latín, y además tuvo un número de los más sabios *pandits*[3] como colaboradores; todo ello me sugiere de antemano una alta opinión de su traducción al persa de las Upanishads del Veda. Además, veo
422 con qué profunda | veneración, adecuada al asunto, ha manejado Anquetil du Perron esa traducción persa, al reproducirla palabra por palabra en latín, pero manteniendo exactamente la sintaxis persa a despecho de la gramática latina y dejando exactamente igual las

2. [Del ingenio.]
3. [En sánscrito, «eruditos».]

palabras sánscritas que el Sultán dejó sin traducir, para explicarlas en el glosario. Así que leo esa traducción con la más plena confianza, que recibe después su halagüeña confirmación. ¡Pues cómo respira el *Oupnekhat* el sagrado espíritu de los Vedas! ¡Cómo queda conmovido en su interior por ese espíritu el que con una diligente lectura se llega a familiarizar con el persa-latín de ese libro incomparable! ¡Qué significado tan rotundo, definido y siempre coherente tiene cada línea! En cada página nos salen al encuentro pensamientos profundos, originales y sublimes, mientras una elevada y santa seriedad flota sobre todo el conjunto. Todo respira aquí aire hindú y existencia primigenia, afín a la naturaleza. ¡Y qué depurado está aquí el espíritu de toda la superstición judía tempranamente inculcada y de toda filosofía entregada a ella! Es la lectura más gratificante y conmovedora que se puede hacer en este mundo (con excepción del texto original): ella ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte. — En relación con ciertos recelos alegados contra la autenticidad del *Oupnekhat*, remito a la nota de la p. 271 [2.ª ed., p. 268] de mi ética.

Si comparo con esa las traducciones europeas de los textos sagrados o los filósofos hindúes, me producen la impresión contraria (con muy pocas excepciones, como, por ejemplo, el *Bhagavad Gita* de Schlegel y algunos pasajes de las traducciones de los Vedas de Colebrooke): ofrecen periodos cuyo sentido es general y abstracto, con frecuencia oscilante e impreciso, y cuya conexión es insegura: no obtengo más que simples esbozos de los pensamientos del texto original con textos de relleno en los que noto algo extraño; también aparecen de vez en cuando contradicciones; todo es moderno, vacío, flojo, plano, pobre de sentido y occidental: está europeizado, anglicanizado, afrancesado, o simplemente (lo cual es lo peor) traducido al suabo y envuelto en la niebla al estilo alemán; es decir, en vez de un sentido claro y definido ofrece meras palabras, pero de forma bien prolija; así ocurre, por ejemplo, con la traducción más reciente de Röer en | la *Bibliotheca Indica*, n.º 41, 423
Calcuta, 1853, en la que se reconoce bien al alemán, que en cuanto tal está acostumbrado a redactar periodos en los que se deja a los demás la tarea de pensar algo claro y definido: y con demasiada frecuencia se puede percibir también en ella algo de *foetor judaicus*. Todo eso debilita mi confianza en tales traducciones, sobre todo cuando considero que los traductores realizan sus estudios como ganapanes, mientras que el noble Anquetil du Perron no ha buscado su provecho sino que ha sido impulsado por el simple amor a la ciencia y al conocimiento; y que el sultán Dara Shikoh recibió como recompensa y honorario que se le cortara la cabeza por obra

de su imperial hermano Aurangzeb, — *in majorem Dei gloriam*[4]. Tengo la firme convicción de que hasta ahora solo en el *Oupnekhat* se puede conseguir un conocimiento real de las Upanishads y, por lo tanto, de la dogmática verdadera y esotérica de los Vedas: se pueden haber leído las demás traducciones de principio a fin sin tener ni idea del tema. También parece que el sultán Dara Shikoh dispuso de manuscritos sánscritos mucho mejores y más completos que los eruditos ingleses.

§ 185

Desde luego, la *Samhita*[5] del Veda no puede ser de los mismos autores ni de la misma época que la Upanishad: de ello nos convencemos plenamente cuando leemos el primer libro de la *Samhita del Rig-Veda*, traducida por *Rosen*, y la del *Sama-Veda*, traducida por *Stevenson*. En efecto, ambas constan de oraciones y rituales que respiran un sabeísmo[6] bastante burdo. Ahí Indra es la suprema divinidad, a la que se invoca, y con ella están el Sol, la Luna, el viento y el fuego. A ellos se les recitan en todos los himnos las más serviles adulaciones unidas a peticiones de vacas, comida, bebida y victoria; y además se les ofrecen sacrificios. Los sacrificios y el agasajo de los sacerdotes son las únicas virtudes que se ensalzan. — Dado que Ormuz (del que después surgió Jehová) es en realidad Indra (según I. J. Schmidt) y además Mitra es el Sol, la adoración al fuego de los guebros llegó a
424 ellos con Indra. — La Upanishad es, | como se ha dicho, el producto de la suprema sabiduría humana; y también está destinada en exclusiva a los doctos brahmanes; por eso Anquetil traduce «Upanishad» como *secretum tegendum*[7]. En cambio la *Samhita* es exotérica; es para el pueblo, aunque indirectamente, ya que contiene la liturgia, es decir, las plegarias públicas y los rituales de las ofrendas: en consecuencia, la *Samhita* ofrece una lectura del todo insípida, — a juzgar por las pruebas mencionadas: pues, sin embargo, *Colebrooke*, en su tratado *On the religious ceremonies of the Hindus*, ha traducido himnos de otros libros de la Samhita que respiran un espíritu afín al de la Upanishad, como es el caso del bello himno en el segundo ensayo: «El espíritu encarnado», del que he ofrecido una traducción en el § 115.

4. Véase p. 377 [p. 369], nota 32. [*N. de la T.*]
5. Colecciones de himnos de los Vedas. [*N. de la T.*]
6. Véase p. 403 [p. 391], nota 55. [*N. de la T.*]
7. [Un secreto que hay que ocultar.]

§ 186

En la época en que se excavaron los grandes templos de roca en la India quizá no se hubiera inventado aún la escritura, y los numerosos grupos de sacerdotes que los habitaban serían los depósitos vivientes de los *Vedas*, de los que cada sacerdote o cada escuela sabría de memoria una parte y la propagaría; eso mismo es lo que hicieron también los druidas. Más tarde, en esos mismos templos, es decir, en el más digno entorno, fueron redactadas las Upanishads.

§ 187

La *filosofía sankhya*, considerada el precedente del budismo, según la apreciamos *in extenso* en la *Karika* de Iswara Krisna traducida por *Wilson* (aunque siempre como a través de la niebla, debido a la imperfección de esa misma traducción), es interesante e instructiva en la medida en que nos presenta los dogmas principales de toda la filosofía hindú — como la necesidad de ser redimidos de una triste existencia, la transmigración conforme a las acciones, el conocimiento como condición principal de la salvación, etc. — en detalle y con la suma seriedad con la que desde hace milenios se han tratado esos dogmas en la India.

|Sin embargo, vemos que toda esa filosofía se echa a perder por 425
una falsa idea fundamental: el dualismo absoluto entre *Prakriti* y *Purusha*[8]. Pero ese es precisamente el punto en que la escuela *sankhya* se desvía de los Vedas. — Está claro que *Prakriti* es la *natura naturans* y al mismo tiempo la materia en sí, es decir, sin forma, tal como es simplemente pensada pero no intuida: esta, así concebida y en la medida en que todo se genera de ella, puede ser considerada realmente idéntica a la *natura naturans*. Pero *Purusha* es el sujeto del conocimiento: pues percibe, es inactivo, es un mero espectador. No obstante, ambos son tomados como absolutamente distintos e independientes entre sí, con lo que la explicación de por qué *Prakriti* trabaja por la salvación de *Purusha* resulta insuficiente (v. 60). Además, en toda la obra se enseña que la finalidad última es la salvación de *Purusha*: en cambio, de repente es *Prakriti* quien debe ser salvado (vv. 62, 63). — Todas esas contradicciones desaparecerían si se tuviera una raíz común para *Prakriti* y *Purusha* a la que todo apuntara aun a pesar de Kapila; o bien *Purusha* sería

8. En la escuela *sankhya*, principio material y conciencia pura, respectivamente. [*N. de la T.*]

una modificación de *Prakriti*, así que en todo caso se disolvería el dualismo. — Para hacer comprensible el asunto no puedo hacer otra cosa que ver en *Prakriti* la *voluntad* y en *Purusha* el sujeto del conocimiento.

Un rasgo peculiar de la estrechez de miras y la pedantería de la escuela *sankhya* es la numeración, el hecho de contar y numerar todas las cualidades, etc.: me parece que es una costumbre del país, ya que en los escritos budistas se hace lo mismo.

§ 188

El sentido moral de la *metempsicosis* en todas las religiones hindúes no es solo que hemos de expiar en un renacimiento siguiente todas las injusticias que cometemos, sino también que toda injusticia que se nos hace la hemos de considerar bien merecida por nuestros crímenes en una existencia anterior.

426 |§ 189

El hecho de que las tres castas superiores se llamen las *renacidas* puede siempre explicarse, como usualmente se sugiere, porque la investidura con el cordón sagrado, que otorga a sus jóvenes la mayoría de edad, es como un segundo nacimiento: pero la verdadera razón es que solamente se nace en aquellas castas como resultado de méritos relevantes en una vida anterior, así que se tiene que haber existido en ella ya como *hombre*; mientras que quien nace en la casta inferior o simplemente en una más baja ha tenido que ser antes un animal.

¡Os burláis de los eones y kalpas[9] del *budismo*! — El *cristianismo* ha adoptado un punto de vista desde el que se divisa un lapso de tiempo; el *budismo*, uno desde el que se lo presenta y se convierte en su tema la infinitud en el tiempo y el espacio. —

Así como el *Lalitavistara*[10], sencillo y natural en un principio, se hizo más complicado y asombroso en las nuevas redacciones que experimentó en cada uno de los siguientes concilios, otro tanto le ha ocurrido al dogma *mismo*, cuyas escasas, sencillas y grandiosas tesis se han ido confundiendo, embrollando y complicando con las detalladas explicaciones, las representaciones espaciales y temporales, las personificaciones, las localizaciones empíricas, etc.;

9. Periodos cósmicos. [*N. de la T.*]
10. Biografía de Buda. [*N. de la T.*]

porque así le gusta a la gran masa, que quiere dar ocupación a la fantasía y no se satisface con lo simple y abstracto.

Los *dogmas brahmánicos* y las distinciones de *Brahm* y *Brahma*, *Paramatma* y *Jivatma*, *Hiranya-garbha*, *Pradjapati*, *Purusha*, *Prakriti*, etc. (que se encuentran muy bien sintetizadas en el excelente libro de Obry *Du Nirvana Indien*, 1856) son en el fondo simples ficciones mitológicas creadas con la idea de representar *objetivamente* lo que en esencia y absolutamente no tiene más que una existencia *subjetiva*; precisamente por eso *Buda* ha renunciado a ellas y no conoce más que el sansara y el nirvana. Pues cuanto más embrollados, confusos y complicados se hacían los dogmas, tanto más mitológicos eran. Quien mejor entiende eso es el *yogui* o *saniasi*, | que con una preparación metódica retrae hacia su in- 427
terior todos los sentidos y olvida el mundo y a sí mismo: — lo que entonces queda en su conciencia es el ser primigenio. Solo que eso se dice más fácilmente de lo que se hace. —

El hundimiento en el que se encuentra el pueblo *hindú*, que en tiempos tuvo una cultura tan elevada, es la consecuencia de la espantosa opresión que ha sufrido durante setecientos años por parte de los mahometanos, que querían convertirlo a la fuerza al islam. — Hoy solamente una octava parte de la población de la India es *mahometana*. (*Edinb. review*, *Jan*. 1858.) —

§ 190

Entre los indicios de que los *egipcios* (etíopes), o al menos sus sacerdotes, llegaron de la India se incluyen también los pasajes del L. III, 20 y L. VI, 11, de la *Vida de Apolonio de Tiana*.

Es probable que la misma relación remota que tienen el griego y el latín con el sánscrito la tenga también la *mitología de los griegos y romanos con la de los hindúes* y la egipcia con ambas. (¿Es el copto de raíz jafética o semítica?) Zeus, Poseidón y Hades son quizá Brahma, Visnu y Siva: esta última tiene un tridente cuya finalidad no está clara en Poseidón. La llave del Nilo, *crux ansata,* símbolo de Venus[11], ♀, es exactamente el lingam y el yoni de los sivaítas. Osiris o Isiris es quizá Isvara, señor y Dios. — Tanto los egipcios como los hindúes veneran el loto. —

11. *Ahnk*, llamada también cruz ansata o llave del Nilo, entre otras denominaciones: en el antiguo Egipto, símbolo de la vida y de la inmortalidad. Estaba compuesta por una cruz en forma de T coronada por un pequeño círculo y era semejante al símbolo del planeta Venus. [*N. de la T.*]

¿No debería *Jano* (sobre el que Schelling[12] acaba de dar una conferencia académica en la que lo ha considerado el uno originario) ser Yama, el dios de la muerte, que tiene dos caras y a veces cuatro? En tiempos de guerra están abiertas las puertas de la muerte. ¿Y quizá Pradjapati sería Japetos? —

La diosa *Anna Purna* de los hindúes (Langlès, *Monum. d. l'Inde*,
428 vol. II, p. 107) es con seguridad la *Anna Perenna* de los | romanos. — *Baghis*, un sobrenombre de Siva, recuerda al vidente Bakis. (*Ibidem* vol. I, p. 178.) En el *Sakontala* (acto 6, conclusión, p. 131) aparece *Divespetir* como sobrenombre de Indra: claramente *Diespiter*[13]. —

En favor de la identidad de *Buda* con *Wodan*[14] habla el hecho de que (según Langès, *Monum*. vol. 2) el miércoles (*Wodans-day*) es sagrado para ☿[15] y para el Buda. — Corban en el *Oupnekhat sacrificium*, aparece en Marcos 7, 11: κορβᾶν, (ὅ ἐστι δῶρον), lat.: *Corban, i.e. munus Deo dicatum*[16] —. Pero lo más importante de todo es lo siguiente: el planeta ☿ es sagrado para el *Buda*, es en cierta medida identificado con él y el miércoles es el día de *Buda*. Pero Mercurio es el hijo de Maya y Buda es el hijo de la reina *Maya*. ¡Eso no puede ser una casualidad! «Aquí —dicen los suabos— hay un juglar enterrado»[17]. Véase, no obstante, *Manual of Buddhism*, *p.* 354, *note* y *Asiat. res.* Vol. 1. *p.* 162. —

Spence Hardy (*On eastern Monachism,* p. 122) informa de que en una cierta festividad había que hilar y confeccionar en un día las sotanas que se tenían que enviar a los sacerdotes: lo mismo dice Heródoto [*Historiae*] II, c. 122, con respecto a unas vestiduras que había que entregar a un sacerdote en una ocasión solemne. —

El autóctono de los alemanes es *Mannus* y su hijo es Thuiskon: en el *Oupnekhat* (vol. 2, p. 347 y vol. 1, p. 96) el primer hombre se llama *Man*. —

Es sabido que *Satyavrati* es idéntico a Menu o *Manu* — como, por otra parte, a *Noé*. Pero el padre de Sansón se llamaba *Manué*

12. La explicación de Jano que ofrece Schelling (en la Academia de Berlín) es que él significa «el caos en la unidad originaria». — Una explicación mucho más fundada es la que ofrece Walz en *De religione Romanorum antiquissima* (en el programa de la Universidad de Tubinga), 1845.

13. [Júpiter.]

14. [Odín.]

15. [Mercurio.]

16. [«Corbán, esto es, ofrenda». Palabra aramea insertada por los traductores persas, que no aparece en el original sánscrito.]

17. En español equivalente a «Aquí hay gato encerrado». [*N. de la T.*]

[*Manoe*] (Libro de los jueces, c. 13): así que Manu, Manué, Noé: la Septuaginta escribe Μανωὲ y Νῶε. ¿Habría de ser Noé directamente Manué, dejando la primera sílaba? —

Entre los etruscos Júpiter se llamaba *Tina* (*Moreau de Jonès, à l'acad. d. sc. mor. et polit.*, *Dec.* 1850). ¿Debería estar relacionado eso con el *Tien* chino? Los etruscos tenían la Anna Perenna de los hindúes.

Todas esas analogías han sido investigadas a fondo por Wilford y von Burr en las *Asiatic researches*.

| Capítulo 17 429

ALGUNAS CONSIDERACIONES ARQUEOLÓGICAS

§ 191

El nombre *pelasgo*, sin duda emparentado con *pelagus*, es la designación general de la pequeña tribu asiática que, tras segregarse, ser expulsada y extraviarse, fue la primera en llegar a Europa. Pronto olvidó por completo su cultura, tradición y religión nativas; pero a cambio, favorecida por la influencia del hermoso y moderado clima y del buen suelo, así como de las numerosas costas de Grecia y el Asia Menor, bajo el nombre de los *helenos* llegó por sí misma a un desarrollo totalmente natural y a una cultura puramente humana, de una perfección que nunca y de ningún modo se había logrado hasta entonces. Conforme a ello, no tenían más que una religión pueril que se tomaba medio en broma: la seriedad se refugiaba en los misterios y la tragedia. Solo a esa nación le debemos la correcta comprensión y la representación natural de la figura y el gesto humanos, el descubrimiento de las únicas proporciones correctas de la arquitectura que ellos fijaron de una vez por todas, el desarrollo de todas las formas auténticas de la poesía junto con el descubrimiento de la métrica realmente bella, el establecimiento de sistemas filosóficos, de acuerdo con todas las orientaciones fundamentales del pensamiento humano, los elementos de las matemáticas, los fundamentos de una legislación racional y en general la representación normal de una existencia humana verdaderamente bella y noble. Pues ese selecto pueblecito de las Musas y las Gracias estaba, por así decirlo, dotado de un instinto de belleza. Este se extendía a todo: a los rostros, las figuras, las posturas, las ropas, las armas, los edificios, los vasos, los utensilios y | cualquier 430
otra cosa, y no les abandonaba nunca y de ningún modo. De ahí que

nos hayamos alejado del buen gusto y la belleza en la misma medida que de los griegos, sobre todo en la escultura y la arquitectura; y por eso los antiguos nunca envejecen. Son y siguen siendo la estrella polar de todos nuestros afanes, bien sea en la literatura o en las artes figurativas; y nunca podemos perderlos de vista. Vergüenza le espera a la época que pretenda atreverse a dejar de lado a los antiguos. Por eso, si alguna «actualidad» pervertida, miserable y de mentalidad puramente material se evade de su escuela para sentirse a gusto en su propia oscuridad, estará sembrando la vergüenza y el oprobio.

Quizá se pueda caracterizar el *espíritu de los antiguos* diciendo que siempre y en todas las cosas se esforzaron por permanecer lo más cerca posible de la naturaleza; y, en cambio, el espíritu de la época moderna se caracteriza por el empeño en alejarse lo más posible de ella. Obsérvense la ropa, las costumbres, los utensilios, las viviendas, los vasos, el arte, la religión y las formas de vida de los antiguos y los modernos.

Sin embargo, los griegos estuvieron muy por detrás de nosotros en las artes mecánicas y técnicas, así como en todas las ramas de la ciencia natural; porque esas cosas requieren más tiempo, paciencia, método y experiencia que elevadas potencias espirituales. De ahí que en la mayoría de las obras de ciencia natural de los antiguos podamos aprender poco más que cuáles eran las cosas que ellos desconocían. Quien quiera saber lo increíblemente amplia que es la *ignorancia* de los antiguos en física y fisiología que lea los *Problemata* de *Aristóteles*: son un verdadero *specimen ignorantiae veterum*[1]. Ciertamente, los *Problemas* están correctamente concebidos en su mayoría, y en parte de forma sutil: pero la mayor parte de sus soluciones son miserables, ya que no conocen más elementos de explicación que τὸ θερμὸν καὶ ψυχρόν, τὸ ξηρὸν καὶ ὑγρόν[2].

Los *griegos* eran, igual que los *germanos*, una tribu —horda— que inmigró de Asia; y ambos, alejados de su patria, se formaron exclusivamente *por sus propios medios*. ¡Pero en qué se convirtieron los *griegos* y en qué los *germanos*! — Compárense, por ejemplo, las
431 mitologías de ambos: pues sobre ellas | asentaron después los griegos su poesía y su filosofía; sus primeros educadores fueron los antiguos rapsodas: Orfeo, Museo, Anfión, Lino y al final Homero. A ellos siguieron los siete sabios y finalmente llegaron los filósofos. De modo que los griegos, por así decirlo, recorrieron las tres clases en su escuela — lo cual no se puede decir de los germanos antes de la Invasión de los Bárbaros.

1. [Espécimen de la ignorancia de los antiguos.]
2. [Lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo.]

En los *gimnasios*[3] no se debería enseñar literatura alemana antigua, *Nibelungos* y otros poetas de la Edad Media: esas obras son muy curiosas y merecedoras de ser leídas, pero no aportan nada a la formación del gusto y roban el tiempo que pertenece a la literatura antigua, realmente clásica. Si vosotros, nobles germanos y patriotas alemanes, ponéis las antiguas rimas alemanas en el lugar de los clásicos griegos y romanos, no educaréis nada más que *Bärenhäuter*[4]. Pero comparar esos *Nibelungos* con la *Ilíada* es una auténtica *blasfemia* que se les debería ahorrar ante todo a los oídos de la juventud. —

§ 192

La oda de Orfeo, en el primer libro de las *Églogas* de Stobeo, es un panteísmo hindú engalanado sin esfuerzo gracias al sentido plástico de los griegos. Por supuesto, no es de Orfeo pero sí es antigua, ya que una parte de ella se cita ya en el *De mundo* del Pseudo-Aristóteles, libro este que recientemente se ha querido atribuir a Crisipo. En el fondo de la oda podría haber algo auténticamente órfico; de hecho, uno se siente tentado a considerarla un documento del tránsito desde la religión hindú al politeísmo helénico. En todo caso, la podemos tomar como un antídoto del muchas veces elogiado Himno de Cleantes a Zeus, que aparece en el mismo libro y tiene un inequívoco olor judío, razón por la que le gusta tanto a la gente. No puedo creer de ninguna manera que Cleantes el estoico, por ende panteísta, haya compuesto esa nauseabunda adulación, sino que sospecho que su autor es algún judío alejandrino. En todo caso, no es justo abusar así del nombre del crónide[5].

Cloto, Láquesis y Átropos expresan la misma idea fundamental que Brahma, Visnu y Siva: pero esa idea es | demasiado natural 432
como para que por ella tuviéramos que inferir afinidades históricas.

§ 193

Las muchas frases, tropos, imágenes y locuciones que aparecen en Homero con infinita frecuencia están insertados tan rígida, fija y mecánicamente como si se hubieran puesto con una plantilla.

3. *Gymnasium*: escuela de educación secundaria en Alemania. [*N. de la T.*]
4. «Piel de oso»: personaje de un cuento de los hermanos Grimm del mismo nombre, que hace un pacto con el diablo en el que se compromete a no asearse, cortarse el pelo ni afeitarse durante siete años, y a llevar siempre encima una piel de oso. [*N. de la T.*]
5. «El terrible»: epíteto homérico de Zeus. [*N. de la T.*]

§ 194

El hecho de que la poesía sea más antigua que la prosa —por cuanto Ferécides ha sido el primero en escribir filosofía y Hecateo de Mileto[6] el primero en escribir historia *en prosa*— y que eso fuera observado por los antiguos como un hecho memorable, se puede explicar de la siguiente forma: antes de que se comenzara a escribir en absoluto, se versificaban los hechos y pensamientos dignos de ser conservados, a fin de perpetuarlos en su carácter genuino. Cuando se comenzó a escribir, era natural que se escribiera todo en verso, ya que no se conocía otra forma de conservar los hechos memorables más que en versos. Los primeros prosistas se apartaron de eso al considerarlo algo que se había vuelto superfluo.

§ 194a

El único vestigio o, más bien, fenómeno análogo a los *misterios* de los griegos es la masonería: la aceptación en ella es el μυεῖσθαι y la τελεταί[7]; lo que en ella se aprende son los μυστήρια, y los distintos grados son los μικρά, μείζονα, καὶ μέγιστα μυστήρια[8]. Tal analogía no es casual ni heredada sino que se debe a que el asunto nace de la naturaleza humana: el sufismo en los mahometanos es análogo a los misterios. Puesto que los romanos no tenían misterios propios, se iniciaba a los hombres en los de los dioses ajenos, en especial los de Isis, cuyo culto llegó a Roma en época temprana.

433 |§ 195

Nuestra ropa tiene una cierta influencia en casi todas nuestras posturas y gestos: no así la de los antiguos, a los que, quizá por su sentido estético, el presentimiento de ese inconveniente les llevó a mantener su ropa amplia y no ceñida. Por esa razón, cuando un actor lleva un traje antiguo ha de evitar todos los movimientos y posturas que están de algún modo provocados por nuestra ropa y luego se han convertido en costumbre: mas no por ello necesita contonearse y pavonearse como un bufón francés que representa a su Racine en toga y túnica.

6. Este es mencionado en otro respecto por Heródoto VI, 137.
7. [Iniciación / Consagración.]
8. [Misterios menores, mayores y supremos.]

| Capítulo 18 434

ALGUNAS CONSIDERACIONES MITOLÓGICAS

§ 196

Puede que sea una consecuencia de la afinidad originaria de todos los seres de este mundo fenoménico, en virtud de su identidad en la cosa en sí; pero es un hecho que, con solo concebirlos con la suficiente generalidad, todos tienen un tipo semejante y en todos prevalecen unas ciertas leyes comunes. Esto explica no solo que las cosas más heterogéneas se esclarezcan e ilustren entre sí, sino también que se encuentren acertadas alegorías aun en exposiciones que no las tenían como objetivo. Una excelente prueba de esto la ofrece el bellísimo cuento de la serpiente verde de Goethe, entre otros. Cualquier lector se siente casi obligado a buscar en él una interpretación alegórica; de ahí que nada más aparecer la obra muchos lo intentaran con gran seriedad y ahínco, y de las más diversas maneras, para gran diversión del poeta, que no había tenido ninguna alegoría en mente. El informe al respecto se encuentra en los *Estudios sobre las obras de Goethe*, 1849, de *Düntzer*: yo además lo sabía personalmente ya hacía tiempo por información del propio Goethe. — A esa analogía universal e identidad típica de las cosas debe su origen la fábula de Esopo, y a ella se debe el que lo histórico pueda convertirse en alegórico, y lo alegórico, en histórico.

No obstante, la mitología de los griegos ha dado desde siempre más materia de interpretaciones alegóricas que cualquier otra; porque invita a ello, al proporcionar los esquemas para ilustrar casi todos los pensamientos fundamentales y contener en cierta medida
los arquetipos | de todas las cosas y relaciones que, precisamente 435
en cuanto tales, se traslucen siempre y en todas partes; de hecho la

mitología ha surgido del impulso espontáneo de los griegos a personificarlo todo. De ahí que ya en los tiempos más antiguos, incluso en la época del propio Hesíodo, se concibieran aquellos mitos alegóricamente. Así, por ejemplo, se trata de una simple alegoría moral cuando él (*Theog*. vv. 211 ss.) enumera los hijos de la Noche y a continuación (vv. 226 ss.) los hijos de Eris, que son: fatiga, daño[1], hambre, dolor, lucha, asesinato, reyerta, mentira, injusticia, desgracia y juramento. A su vez es una alegoría física su personificación de la noche y el día, del sueño y la muerte (vv. 746-765).

Por la misma razón, para todo sistema cosmológico e incluso metafísico se puede encontrar una alegoría presente en la mitología. En general, podemos considerar la mayoría de los mitos como la expresión de verdades más barruntadas que claramente pensadas. Pues aquellos primitivos griegos eran como Goethe en su juventud: no eran capaces de expresar sus pensamientos más que en imágenes y metáforas. En cambio, la seria y minuciosa interpretación de la mitología que *Creuzer* desarrolla con infinita amplitud y torturadora prolijidad, y según la cual la mitología es el depósito de verdades físicas y metafísicas vertidas intencionadamente en él, he de despacharla con el desmentido de Aristóteles: ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν[2] (*sed ea, quae mythice blaterantur, non est operae pretium serio et accurate considerare*). *Metaph.* II, 4. Por lo demás, Aristóteles se muestra también aquí como las antípodas de Platón, al que le gusta ocuparse de los mitos pero por la vía alegórica. —

Así pues, las interpretaciones alegóricas de algunos mitos griegos que he ensayado y vienen a continuación pueden tomarse en el sentido arriba indicado.

§ 197

En los primeros rasgos fundamentales del sistema de las divinidades podemos apreciar una alegoría de los principios ontológicos
436 y cosmológicos supremos. | — *Urano* es el *espacio*, la condición primera de todo lo existente, es decir, el primer progenitor junto con Gea, la portadora de las cosas. — *Cronos* es el *tiempo*. Él castra al principio generador: el tiempo aniquila toda fuerza generativa; o, más exactamente, la capacidad de la generación de

1. Leo, por conjetura propia, λώβην [ruina] en lugar de λήθην [olvido].
2. [Pero sobre las invenciones míticas no vale la pena reflexionar en serio.]

nuevas formas, la generación primigenia de las especies vivientes, cesa después del primer periodo del mundo. — *Zeus*, que se sustrae a la voracidad de su padre, es la *materia*: ella es la única que escapa del poder del tiempo que todo lo destruye: ella persiste. Pero de ella nacen todas las cosas: Zeus es el padre de los dioses y de los hombres.

Puntualizando: *Urano* no permite que los hijos que ha engendrado con la Tierra[3] salgan a la luz sino que los oculta en lo profundo de la tierra[4] (Hes. *Theog*., 156 ss.). Eso puede referirse a los primeros engendros animales de la naturaleza que nos resultan visibles únicamente en estado fósil. Igualmente, en los huesos de los megaterios y mastodontes pueden muy bien verse los gigantes que Zeus arrojó al inframundo; — todavía en el siglo pasado se ha querido ver en ellos los huesos del ángel caído. — En realidad la *Teogonía* de Hesíodo parece basarse en una oscura idea de las primeras transformaciones de la esfera terrestre y de la lucha entre la superficie oxidada, susceptible de vida, y las desenfrenadas fuerzas naturales desterradas por ella hacia el interior y que dominan las sustancias oxidables.

Además, *Cronos* el pícaro, ἀγκυλομήτης, castra a Urano con astucia. Esto puede interpretarse así: el tiempo, que se acerca furtivamente a todo, que acaba con todo y va robándonos sigilosamente una cosa tras otra, terminó por quitar también al cielo que engendraba las cosas con la tierra, es decir, a la naturaleza, la fuerza para producir originariamente *nuevas formas*. Pero las formas ya generadas subsisten en el *tiempo* como *especies*. Cronos, sin embargo, devora a sus propios hijos: — puesto que el tiempo no produce más especies sino que saca a la luz meros *individuos*, no genera más que seres *mortales*. *Zeus* es el único que escapa de ese destino: la materia permanece: — pero, al mismo tiempo, también los héroes y los sabios son inmortales. Los detalles del proceso anterior son estos: después de que cielo y tierra, es decir, | la natu- 437
raleza, hubiera perdido su fuerza generativa productora de *nuevas formas*, esta se convirtió en *Afrodita*, que nace de la espuma producida por los genitales amputados de Urano al caer al mar, y es justamente la procreación *sexual* de meros individuos con vistas a la conservación de las especies existentes; porque ahora no puede ya surgir una nueva. Como acompañantes y ayudantes de Afrodita en ese fin surgen Eros e Hímeros (*Theog*. 173-201).

3. Se refiere a Gea. [*N. de la T.*]
4. Más exactamente, en el Tártaro. [*N. de la T.*]

§ 198

La conexión y hasta unidad que mantiene la naturaleza humana con la animal y con toda la restante, y por lo tanto el microcosmos con el macrocosmos, se expresa en la misteriosa y enigmática Esfinge, en los centauros, en la Artemisa de Éfeso con las múltiples formas animales que despuntan bajos sus numerosos pechos, en los cuerpos humanos con cabezas animales de Egipto, en el Ganesha hindú y, finalmente, en los toros y leones con cabezas humanas de Nínive, que nos recuerdan a Avatar como león humano.

§ 199

Los *japétidas* presentan cuatro cualidades fundamentales del carácter humano junto con los sufrimientos anejos a ellas. *Atlas*, el paciente, tiene que soportar. *Menetio*, el intrépido, fue vencido y arrojado a la perdición. *Prometeo*, el prudente y sensato, es encadenado, es decir, impedido en su actividad, y el buitre, es decir, la inquietud, le roe el corazón. A *Epimeteo*, el atolondrado e irreflexivo, le castiga su propia necedad.

En *Prometeo* está plenamente personificada la *previsión humana*, el pensar en el mañana en el que el hombre aventaja al animal. De ahí que Prometeo posea el don de la profecía: significa la capacidad de previsión prudente. Por eso también él otorga al hombre el uso del fuego, que ningún animal tiene, y sienta la base de las artes
438 de la vida. Pero ese privilegio de la *previsión* [*Vorsorge*] | lo ha de expiar el hombre con el incesante tormento de la *inquietud* [*Sorge*] que tampoco conoce ningún animal: ella es el buitre que devora el hígado del Prometeo encadenado. — *Epimeteo*, que bien puede haber sido inventado después como corolario, representa la *aflicción* [*Nachsorge*][5], el pago de la ligereza y la irreflexión.

Otra interpretación de Prometeo completamente distinta, en concreto, metafísica, pero ingeniosa es la que ofrece *Plotino* (*Enn.* IV, L. 1, c. 14). Ahí Prometeo es el alma del mundo, crea hombres, y así cae él mismo en lazos que solo un Hércules puede soltar, etc.

5. Schopenhauer hace aquí un juego de palabras de casi imposible traducción, con el término *Sorge* (inquietud, cuidado) y sus derivados *Vorsorge* (literalmente, inquietud previa a su objeto) y *Nachsorge* (inquietud posterior a su objeto). [*N. de la T.*]

A los actuales enemigos de la Iglesia les agradaría la siguiente interpretación: el Προμηθεὺς δεσμώτης[6] es la razón encadenada por los dioses (por la religión): solo puede ser liberado con la caída de Zeus.

§ 200

La fábula de *Pandora* me ha parecido desde siempre confusa y hasta disparatada y absurda. Supongo que fue ya mal comprendida y tergiversada por el propio Hesíodo. Lo que Pandora tiene en la caja no son todos los males, sino todos los bienes del mundo, como ya su propio nombre indica[7]. Cuando Epimeteo la abre precipitadamente, los bienes se escapan: solo se salva la esperanza, que queda con nosotros. — Por último, he tenido la satisfacción de encontrar algunos pasajes de los antiguos que son conformes con mi opinión, en concreto, un epigrama en la Antología (*Delectus epigr. graec. ed. Jacobs, cap.* VII, *ep.* 84) y un pasaje de Babrio citado ahí, que comienza: Ζεὺς ἐν πίθῳ τὰ χρηστὰ πάντα συλλέξας[8] (*Babr. fab.* 58).

§ 201

El especial epíteto λιγύφωνοι[9] que Hesíodo atribuye a las Hespérides en dos pasajes de la *Teogonía* (vv. 275 *et* 518), unido a sus nombres y su morada en el lejano atardecer, ha suscitado en mí la extraña idea de si en alguna forma | lo que se entendía por el nombre de 439
Hespérides eran murciélagos. En efecto, aquel epíteto cuadra muy bien con el sonido breve y silbante de esos animales[10], que además mejor se llamarían ἑσπερίδες que νυκτερίδες[11], ya que vuelan más al atardecer que por la noche —porque salen a la caza de los insectos— y ἑσπερίδες es directamente el latín *vespertiliones*[12]. Por eso no he podido reprimir la ocurrencia, ya que es posible que al hacer que se observe alguien encontrara algo que la confirmara. Si los querubines son bueyes con alas, ¿por qué las Hespérides no

6. [Prometeo encadenado.]
7. El nombre Pandora significa en griego «todos los dones». [*N. de la T.*]
8. [«Reuniendo Zeus todos los bienes en un ánfora...», Babrio, *Fábulas*, 58, 1.]
9. [De voz silbante.]
10. El τρίζειν· τετρίγασι, καθάπερ αἱ νυκτερίδες. [Pipian: pipían como los murciélagos.] *Heród.* IV, 183.
11. [«Hijas del atardecer», las Hespérides. Por analogía, «hijos de la noche», murciélagos.]
12. [Murciélagos.]

habrían de ser murciélagos? Quizá sean Alcitoe y sus hermanas, que en las *Metamorfosis* de Ovidio (IV, 391 ss.) son convertidas en murciélagos.

§ 202

Los estudios nocturnos de los eruditos pueden haber sido la causa de que la lechuza fuera el ave de Atenea.

§ 203

No carece de razón ni sentido que en el mito Cronos devore y digiera piedras: pues el tiempo es lo único que digiere lo que en otro caso es indigerible: toda aflicción, disgusto, pérdida o agravio.

§ 203a

La caída de los Titanes, fulminados por Zeus y arrojados al inframundo, parece ser la misma historia que la caída del ángel que se rebeló contra Jehová.

La historia de Idomeneo, que sacrifica a su hijo *ex voto*[13], es en esencia la misma que la de Jefté[14].

(Tifón y Pitón son probablemente el mismo, ya que Horus y Apolo son el mismo: *Heród*. II, c. 144.)

Así como en el sánscrito está la raíz de la lengua gótica y la griega, ¿no habrá una mitología más antigua de la que hayan surgido
440 tanto la mitología griega como la judía? | — Si se permitiera espacio a la broma, podríamos incluso aducir que la noche doblemente larga en la que *Zeus* engendró con *Alcmene* a *Hércules* se produjo porque más al este Josué había ordenado al Sol pararse ante Jericó. Así Zeus y Jehová se secundaban el juego mutuamente: pues los dioses del cielo, al igual que los de la tierra, son siempre aliados ocultos. ¡Mas qué inocente fue el entretenimiento del padre Zeus en comparación con la sanguinaria conducta de Jehová y su pueblo de ladrones elegido!

13. [Por una promesa]. A su regreso de Troya, Idomeneo, sorprendido por una violenta tempestad, prometió a Poseidón que si llegaba vivo a su casa, le ofrecería en sacrificio a la primera persona que se encontrara. El primero a quien vio al tocar tierra fue su propio hijo. [*N. de la T.*]

14. Jefté prometió a Jehová que si le entregaba a los ammonitas le ofrecería en holocausto a la primera persona que le saliera a recibir a su vuelta a casa; dicha persona fue su hija (Jueces, 11, 30 ss.). [*N. de la T.*]

| Capítulo 19 442

SOBRE LA METAFÍSICA DE LO BELLO Y LA ESTÉTICA

§ 205

Puesto que en mi obra principal he entrado en suficientes detalles sobre la captación de las ideas (platónicas) y sobre el correlato de las mismas, el sujeto puro del conocimiento, juzgaría superfluo volver aquí otra vez sobre ello, si no estimara que esa es una consideración que nunca ha sido planteada en ese sentido antes de mí, por lo que es mejor no guardarse nada que pudiera alguna vez ser bienvenido como explicación de la misma. Naturalmente, doy aquí por conocidas aquellas explicaciones. —

El verdadero problema de la metafísica de lo bello se puede formular de manera muy simple: ¿cómo es posible el agrado y la alegría en un objeto sin referencia ninguna de este a nuestro querer?

En efecto, cada cual siente que la alegría y el agrado en una cosa no pueden nacer en realidad más que de su relación con nuestra voluntad o, como gustamos de expresarlo, con nuestros fines; de modo que una alegría sin excitación de la voluntad parece ser una contradicción. No obstante, está totalmente claro que lo bello suscita en cuanto tal nuestro agrado, nuestra alegría, sin tener relación alguna con nuestros fines personales, es decir, con nuestra voluntad.

Mi solución ha sido que en lo bello captamos siempre las formas esenciales y originales de la naturaleza viva e inerte, es decir, sus ideas platónicas, y que esa captación tiene como condición su correlato esencial, el *sujeto involuntario del conocimiento*, esto es, una inteligencia pura sin propósitos ni fines. De este modo, al aparecer la captación estética, la | voluntad desaparece totalmente de la 443

conciencia. Mas ella es la única fuente de todas nuestras aflicciones y sufrimientos. Ese es el origen de aquel agrado y aquella alegría que acompañan a la captación de lo bello. Se basa, pues, en la supresión de toda posibilidad de sufrimiento. — Si se quisiera acaso objetar que entonces también se suprimiría la posibilidad de la alegría, habría que recordar que, como he demostrado a menudo, la felicidad, la satisfacción, es de naturaleza *negativa*, en concreto no es más que el fin de un sufrimiento, mientras que el dolor es lo positivo. De ahí que al desaparecer todo querer de la conciencia se mantenga el estado de la alegría, es decir, de la ausencia de cualquier dolor, e incluso de la ausencia de su posibilidad; porque el individuo, transformado en un sujeto puro de conocimiento que ya no quiere, sigue siendo consciente de sí mismo y de su actividad justamente en cuanto tal. Como sabemos, el mundo como *voluntad* es el primer mundo (*ordine prior*); y el mundo como *representación*, el segundo (*ordine posterior*). Aquel es el mundo del deseo y, por lo tanto, del dolor y las mil desgracias. El segundo es en sí mismo esencialmente indoloro: además, contiene un espectáculo digno de verse, plenamente significativo y cuando menos divertido. En su disfrute consiste la alegría estética[1]. — Convertirse en puro sujeto del conocimiento significa liberarse a sí mismo[2]: pero, puesto que la mayoría de los hombres no puede hacerlo, son de ordinario incapaces de captar las cosas de forma puramente objetiva, que es lo que constituye el don del artista.

§ 206

Sin embargo, cuando la voluntad individual libera transitoriamente la fuerza representativa que se le ha añadido y la dispensa totalmen-
444 te del servicio para el que ha nacido y existe; | y cuando esa fuerza abandona de momento el cuidado de la voluntad o de la propia persona (cuidado que es su único tema natural y, por lo tanto, su ocupación normal), pero no cesa de actuar enérgicamente y de captar claramente lo intuitivo con total esfuerzo: entonces se vuelve plenamente *objetiva*, es decir, se convierte en fiel espejo de los ob-

1. La plena satisfacción, el sosiego final, el estado verdaderamente deseable, se nos representan siempre exclusivamente en imágenes: en la *obra de arte*, en el poema, en la música. Por supuesto, podríamos extraer de ahí la confianza en que tengan que existir en alguna parte.

2. El sujeto puro del conocimiento aparece cuando uno se olvida de sí para ser totalmente absorbido en los objetos intuidos, de modo que solo ellos quedan en la conciencia.

jetos o, más exactamente, en medio de la objetivación de la voluntad que se presenta en los correspondientes objetos y cuyo interior aparece entonces en ella tanto más plenamente cuanto más dura la intuición, hasta llegar a agotarlo completamente. Así surge junto con el sujeto puro el objeto puro, es decir, la perfecta manifestación de la voluntad que aparece en el objeto intuido, manifestación que es justamente la idea (platónica) del mismo. Pero la captación de una idea requiere que yo al considerar un objeto haga realmente abstracción de su posición en el tiempo y el espacio, y con ello de su individualidad. Pues esa *posición*, determinada siempre por la ley de la causalidad, es la que pone aquel objeto en alguna relación conmigo en cuanto individuo: de ahí que solamente eliminando aquella posición se convierta el objeto en *idea*, y yo, en sujeto puro del conocimiento. Por eso cualquier pintura, ya por el hecho de que fija para siempre el instante efímero y lo arranca así del tiempo, ofrece, no lo individual, sino la *idea*, lo que perdura en todo cambio. Pero la condición de aquella transformación en el sujeto y el objeto que se ha postulado no es solo que la fuerza cognoscitiva esté liberada de su servidumbre originaria y totalmente entregada a sí misma, sino también que se mantenga activa con toda su energía a pesar de que entonces le falta el acicate natural de su actividad: el impulso de la voluntad. Aquí se halla la dificultad, y en esta, la rareza del asunto; porque todos nuestros pensamientos y nuestras aspiraciones, nuestros oídos y nuestros ojos, están por naturaleza, de forma mediata o inmediata, al servicio de nuestros numerosos fines personales, grandes o pequeños; y en consecuencia es la *voluntad* la que apremia a la fuerza cognoscitiva a cumplir su función; sin ese impulso, esta se agota enseguida. El conocimiento que actúa a partir de tal impulso es del todo suficiente para la vida práctica e incluso también para las ciencias especiales, | que siempre están 445
dirigidas únicamente a las *relaciones* de las cosas, no a su verdadera esencia interna; de ahí que todos sus conocimientos avancen al hilo del principio de razón, ese elemento de las relaciones. Así que siempre que se trata del conocimiento de causa y efecto o cualesquiera otras razones y consecuencias, es decir, en todas las ramas de la ciencia natural y de la matemática, así como de la historia o los inventos, etc., el conocimiento que se busca ha de ser un *fin de la voluntad*; y cuanto más vehemente sea el impulso de esta, antes se alcanzará aquel. También en los asuntos de Estado, en la guerra, en los negocios financieros y comerciales, en las intrigas de todas clases, etc., la voluntad tiene que obligar primero al intelecto con la violencia de su deseo a que emplee todas sus fuerzas para des-

cubrir con exactitud todas las razones y consecuencias del asunto que tiene por delante. De hecho, es asombroso cómo el acicate de la voluntad puede impulsar a un intelecto dado mucho más allá de la medida usual de sus fuerzas. Por eso, todas las obras destacadas en esas cuestiones exigen, no solo una mente inteligente o sutil, sino también una voluntad enérgica, que ante todo tiene que impulsar a aquella para que asuma una actividad laboriosa, intensa e incesante, sin la cual tales obras no se pueden llevar a cabo.

Totalmente distintas son las cosas cuando se trata de la captación de la esencia objetiva y propia de las cosas, que constituye su idea (platónica) y ha de estar en la base de todas las producciones de las bellas artes. En efecto, la voluntad, que allá era tan favorable y hasta indispensable, ha de quedar aquí totalmente fuera de juego: pues aquí solo vale lo que produce el intelecto por sí solo y por sus propios medios, y que se ofrece como un don espontáneo. Aquí todo se ha de hacer por sí mismo: el conocimiento ha de actuar sin propósito alguno y, por lo tanto, ser involuntario. Pues solo en el estado del *conocimiento puro*, en el que al hombre se le arrebata su voluntad con sus fines, y con ella su individualidad, puede surgir aquella intuición puramente objetiva en la que son captadas las ideas (platónicas) de las cosas. Pero tal captación ha de ser siempre la que preceda a la concepción, es decir, al conocimiento primero
446 y siempre intuitivo, | que después constituye la verdadera materia y núcleo, algo así como el alma de una auténtica obra de arte, de un poema o incluso de un verdadero filosofema. El carácter no premeditado, no intencionado y hasta en parte inconsciente e instintivo que se ha observado desde siempre en las obras del *genio* es precisamente la consecuencia de que el primigenio conocimiento artístico mantenga una total separación e independencia de la voluntad, esté depurado y liberado de ella. Y justo porque la voluntad es el verdadero hombre, a cada uno de esos hombres diferentes se le atribuye un genio. Como he explicado con frecuencia, un conocimiento de esa clase no se guía por el principio de razón, siendo así lo contrario de aquel primero. — En virtud de aquella objetividad, el genio percibe con *discernimiento* [*Besonnenheit*[3]] todo lo que los demás no ven. Eso le da la capacidad de describir la naturaleza tan intuitiva y vivamente en cuanto poeta, o representarla en cuanto pintor.

3. Aunque este término se traduce habitualmente como «reflexión» o «circunspección», cuando se utiliza para caracterizar el genio artístico lo traduzco así para no confundirlo con la reflexión propia de la razón. [*N. de la T.*]

En cambio, en la *ejecución* de la obra, en la que el fin es comunicar y representar lo así conocido, la *voluntad* puede y hasta tiene que estar de nuevo en acción, precisamente porque existe un *fin*: en consecuencia, vuelve a imperar el principio de razón, conforme al cual se disponen adecuadamente los medios y fines artísticos. Así, donde el pintor se ocupa de la corrección del dibujo y el tratamiento de los colores, el poeta se encarga de la disposición del plan y luego de la expresión y la métrica.

Pero dado que el intelecto ha surgido de la voluntad, y por eso se presenta objetivamente como cerebro, es decir, como una parte del cuerpo que es la objetivación de la voluntad; y puesto que, en consecuencia, el intelecto está destinado en su origen al servicio de la voluntad, su actividad natural es del tipo antes descrito: él permanece fiel a aquella forma natural de sus conocimientos expresada por el principio de razón y es puesto y mantenido en acción por la voluntad, el principio originario del hombre. Por el contrario, el conocimiento del segundo tipo es una actividad no natural, abusiva: por consiguiente, tiene como condición una preponderancia claramente anómala, y por lo tanto muy infrecuente, del intelecto y su fenómeno objetivo —el cerebro— sobre el resto del organismo y por encima de la proporción requerida por los fines de la voluntad. Precisamente porque ese | predominio del intelecto es anómalo, 447
los fenómenos que de él surgen recuerdan a veces a la locura.

Así pues, el conocimiento se vuelve aquí infiel a su origen: la voluntad. El intelecto, que ha surgido exclusivamente para el servicio de la voluntad y en casi todos los hombres se mantiene fiel a él, siendo así que su vida queda absorbida en ese uso del mismo y en su beneficio; el intelecto, digo, es utilizado *abusive* en todas las artes y ciencias *libres*: y en ese uso se asientan los progresos y el honor del género humano. — Por otra vía puede incluso volverse contra la voluntad: cuando la suprime, en el fenómeno de la santidad.

Por lo demás, aquella captación puramente objetiva del mundo y de las cosas que, en cuanto conocimiento primigenio, está en la base de toda concepción artística, poética y puramente filosófica es simplemente transitoria tanto por razones objetivas como subjetivas; porque, por una parte, la tensión que para ella se requiere no puede perdurar y, por otra, el curso del mundo no permite que, como el filósofo según la definición de Pitágoras, nos quedemos en ella a modo de espectadores tranquilos y desinteresados, sino que cada uno tiene que actuar en el gran teatro de marionetas de la vida y casi siempre siente el hilo que lo conecta a ella y lo pone en movimiento.

§ 207

Por lo que respecta a la parte *objetiva* de tal intuición estética, es decir, a la *idea* (platónica), esta se puede describir como aquello que tendríamos ante nosotros si el tiempo, esa condición formal y subjetiva de nuestro conocer, fuera retirado igual que el cristal del caleidoscopio. Vemos, por ejemplo, el desarrollo del brote, la flor y el fruto, y nos asombramos de la fuerza vegetativa que nunca se cansa de llevar adelante una y otra vez esa serie. Tal asombro desaparecería si pudiéramos conocer que nosotros en todos esos cambios no tenemos delante más que la idea única e inmutable de la planta; una idea que no somos capaces de intuir como una unidad de brote, flor y fruto sino que hemos de conocer mediante la forma del *tiempo*, con lo que a nuestro intelecto le aparece disgregada en aquellos estados sucesivos.

448 |§ 208

Cuando consideramos como tanto la poesía como las artes figurativas toman para su tema un *individuo* con el fin de presentárnoslo con cuidadosa exactitud en todas las peculiaridades de su individualidad, llegando hasta lo más nimio; y cuando volvemos la mirada a las ciencias, que trabajan por medio de *conceptos*, cada uno de los cuales representa innumerables individuos al definir y designar de una vez por todas la peculiaridad de su clase entera: — entonces, al examinar eso, la actividad artística nos podría parecer insignificante, nimia y hasta casi pueril. Pero la esencia del arte lleva consigo que para él un caso valga por mil, por cuanto lo que se propone con aquella cuidadosa y detallada representación del individuo es la revelación de la *idea* de su especie; de modo que, por ejemplo, un acontecimiento, una escena de la vida humana descrita de forma correcta y completa, es decir, con una exacta representación de los individuos en ella implicados, nos lleva al conocimiento claro y profundo de la idea de la humanidad misma captada desde algún aspecto. Pues así como el botánico corta una sola flor de entre el infinito reino del mundo vegetal y luego la disecciona para demostrarnos en ella la naturaleza de las plantas en general, también el poeta extrae, de entre el infinito barullo de la vida humana que corre por todas partes en incesante movimiento, una sola escena, a menudo una simple atmósfera y sensación, para mostrarnos en ella lo que es la vida y la esencia de los hombres. Por eso vemos que los más grandes espíritus: Shakespeare y Goethe, Rafael y Rembrandt,

no consideran indigno de ellos representarnos y simbolizarnos con la mayor exactitud y el más serio celo un individuo que ni siquiera es destacado, y describirlo en su total peculiaridad hasta en el más mínimo detalle. Pues solo intuitivamente se concibe lo especial e individual; — por eso he definido la poesía como el arte de poner en juego la fantasía a través de las palabras.

Si queremos sentir inmediatamente la ventaja que tiene el conocimiento intuitivo, en cuanto primario y fundamental, sobre el abstracto, y a partir de ahí percatarnos de como el arte nos revela más de lo que es capaz la ciencia, consideremos, | bien sea en la na- 449
turaleza o a través del arte, un rostro humano bello y agitado que está lleno de expresión. ¡Cuánto más profunda es la comprensión de la esencia del hombre y de la naturaleza en general proporcionada por ella, que por todas las palabras junto con los conceptos abstractos que designan! — Obsérvese aquí de paso que lo que a un bello paisaje es la vista del Sol surgiendo repentinamente de entre las nubes, eso es a un rostro hermoso la aparición de su risa. Por eso *ridete, puellae, ridete*[4]*!*

§ 209

No obstante, lo que hace que *una imagen* nos lleve a la captación de una idea (platónica) con mayor facilidad que una cosa real; es decir, aquello por lo cual la imagen está más cerca de la idea que la realidad, es en general esto: que la obra de arte es el objeto tratado ya por un sujeto, y por lo tanto es al espíritu lo que la alimentación animal al cuerpo, a saber: la alimentación vegetal ya asimilada. Pero, examinado más de cerca, el asunto se basa en que la obra de las artes figurativas no nos muestra, como hace la realidad, lo que solamente existe una vez y nunca más: la conexión de *esta* materia con *esta* forma, conexión que constituye justamente lo concreto, lo verdaderamente individual; antes bien, nos muestra únicamente *la forma*, que sería ya la idea misma simplemente con que nos fuera dada en plenitud y bajo todos los aspectos. La imagen nos desvía enseguida del individuo hacia la mera forma. Ya esa separación de la forma y la materia hace a la forma aproximarse mucho a la idea. Pero toda imagen es una separación de esa clase, bien se trate de una pintura o de una estatua. Por eso, tal separación, ese distanciamiento de la forma respecto de la materia, pertenece al carácter

4. [¡Reíd, muchachas, reíd!]

de la obra de arte estética, precisamente porque su fin es llevarnos al conocimiento de una *idea* (platónica). Así pues, es *esencial* a la obra de arte el ofrecernos la sola forma sin la materia, y hacerlo de manera evidente y manifiesta. Aquí yace la verdadera razón de por qué las figuras de cera no hacen ninguna impresión estética ni son, por lo tanto, obras de arte (en el sentido estético); aunque cuando están bien hechas pueden producir una ilusión cien veces mayor de la que es capaz de provocar la mejor imagen o estatua; y por eso,
450 si la imitación ilusoria | de lo real fuera el fin del arte, tendrían que ocupar el primer rango. En efecto, no parecen ofrecer la simple forma sino también la materia; por eso producen la ilusión de que tenemos ante nosotros la cosa misma. Así pues, la verdadera obra de arte nos conduce desde lo que existe una vez y nunca más, es decir, desde el individuo, a lo que existe siempre e infinitas veces en una infinita multiplicidad: la mera forma o la idea; en lugar de eso, la figura de cera nos ofrece en apariencia el individuo mismo, es decir, lo que solo existe una vez y nunca más, pero sin aquello que otorga valor a tal existencia efímera; sin la vida. Por eso la figura de cera provoca espanto, al producir el efecto de un rígido cadáver.

Se podría pensar que es solamente la estatua la que ofrece la forma sin la materia, mientras que la pintura ofrece también la materia, en la medida en que a través del color copia el material y su naturaleza. Sin embargo, eso significaría entender la forma en sentido puramente geométrico, y no es eso lo que aquí se pretendía: pues en el sentido filosófico la forma es lo opuesto de la materia, por lo que en ella se comprende también el color, la suavidad, la textura; en suma: toda cualidad. Desde luego, la estatua es la única que no ofrece más que la forma puramente geométrica, representándola en una materia claramente ajena a ella: el mármol. Con ello aísla la forma de manera palpable. En cambio, la pintura no ofrece ninguna materia sino la simple apariencia de la forma —no en el sentido geométrico sino en el sentido filosófico antes indicado—. La pintura, digo, no ofrece ni siquiera esa forma sino la simple apariencia de esta; en concreto, solamente ofrece su efecto sobre un sentido —la vista— y además desde una sola perspectiva. De ahí que la pintura no provoque propiamente la ilusión de que tenemos ante nosotros la cosa misma, es decir, forma y materia, sino que la verdad ilusoria de la pintura se halla siempre bajo ciertas condiciones admitidas de esa forma de representación: por ejemplo, debido a la inevitable supresión de la paralaje de nuestros dos ojos, la pintura muestra siempre las cosas tal y como las vería quien tuviera un solo ojo. Así que también la pintura ofrece exclusivamente *la forma*,

al representar solo el efecto de la misma y, además, | un efecto del todo parcial: el que ejerce exclusivamente sobre el ojo. — Las demás razones por las que la obra de arte nos eleva a la captación de una idea (platónica) con más facilidad que la realidad se encuentran expuestas en el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 30, p. 370 [3.ª ed., pp. 420 s.] 451

Afín a la anterior consideración es la siguiente —en la que, sin embargo, la forma se ha de entender de nuevo en sentido geométrico—. Las estampas y los aguafuertes en blanco y negro corresponden a un gusto más noble y elevado que las estampas coloreadas y las acuarelas; mientras que, por el contrario, estas agradan más al sentido menos cultivado. Ello se debe claramente a que las representaciones en blanco y negro ofrecen únicamente la *forma*, como *in abstracto*; y la aprehensión de esta es (como sabemos) intelectual, es decir, asunto del entendimiento intuitivo. En cambio, el color es una simple cuestión del órgano sensorial y, por cierto, de una especial disposición del mismo (divisibilidad cualitativa de la actividad de la retina). En ese sentido podemos comparar las estampas cromáticas con los versos rimados, y las realizadas en blanco y negro, con los versos simplemente métricos; ello, de acuerdo con la relación entre rima y metro que he señalado en mi obra principal, volumen 2, capítulo 37, p. 427 [3.ª ed., p. 486].

§ 210

El hecho de que las impresiones que recibimos en la juventud sean tan significativas y de que en la aurora de la vida todo se nos presente tan ideal, tan glorioso, se debe a que entonces el individuo se nos da a conocer por vez primera junto con su especie, que nos resulta todavía nueva; así que cada individuo representa para nosotros su especie. Por consiguiente, en él concebimos la *idea* (platónica) de esa especie, a la que en cuanto tal le es esencial la belleza.

§ 211

«*Bello*» [*schön*] está sin duda emparentado con el inglés *to shew*, y por lo tanto sería *shewy*, ostensivo, *what shews well*, lo que se *muestra* bien, lo que hace buen efecto; es decir, lo intuitivo que resalta con claridad, y por tanto la clara expresión de ideas (platónicas) relevantes.

| «*Pintoresco*» [*malerisch*] significa en el fondo lo mismo que *bello*: pues se atribuye a lo que se representa de tal modo que pone 452

claramente de manifiesto la idea de su especie; por eso es útil a la representación del pintor, que está orientado a representar y destacar las ideas, las cuales constituyen el elemento objetivo de lo bello.

§ 212

La unión de la belleza y la gracia en la figura humana constituye la más clara visibilidad de la voluntad en el grado superior de su objetivación y, precisamente por eso, la más elevada producción de las artes plásticas. Sin embargo, como ya he dicho (*El mundo como voluntad y representación* vol. 1, § 41), todas las cosas naturales son bellas; luego también todos los animales. El hecho de que eso no nos convenza en el caso de algunos animales se debe a que no estamos en situación de considerarlos de forma puramente objetiva y captar así su idea, sino que nos retiene de ello alguna asociación de ideas inevitable, en la mayoría de los casos a consecuencia de alguna semejanza que se nos impone: por ejemplo, la del mono con el hombre; y por eso no podemos concebir la idea de ese animal sino solamente ver la caricatura de un hombre. Así parece actuar también la semejanza del sapo con el excremento y el lodo: no obstante, eso no basta para explicar la ilimitada repugnancia y hasta el espanto y el horror que invaden a algunas personas a la vista de esos animales, como a otras ante las arañas: más bien, eso parece tener su razón en una relación más profunda, metafísica y misteriosa. Con esa opinión concuerda la circunstancia de que precisamente esos animales se suelan emplear para las curas simpatéticas (y maleficios), es decir, para fines mágicos. Por ejemplo, la fiebre se cura por medio de una araña encerrada en una cáscara de nuez que se coloca en el cuello del enfermo hasta que aquella ha muerto; o, en el caso de un gran riesgo de muerte, se pone un sapo en la orina del enfermo dentro de un tarro bien cerrado, y al dar las doce del mediodía se encierra en la bodega de la casa. Sin embargo, la lenta tortura de tales animales exige de la justicia eterna una expiación: esto a su vez ofrece una explicación de la creencia de que quien practica la magia vende su alma al diablo.

453 |§ 213

La naturaleza inorgánica, al no estar compuesta de agua, nos produce una impresión muy triste y hasta opresiva cuando se representa sin algo orgánico. Ejemplos de ello son los parajes que no ofrecen

sino rocas desnudas, en particular el largo valle rocoso y carente de toda vegetación que se encuentra cerca de Toulon y por el que pasa el camino a Marsella: pero a gran escala y mucho más enérgica es la impresión que producen los desiertos africanos. La tristeza que esa impresión de lo inorgánico provoca en nosotros se debe ante todo a que la masa inorgánica obedece exclusivamente a la ley de la gravedad, en cuya dirección descansa aquí todo. — Por el contrario, la vista de la vegetación nos alegra inmediatamente y en sumo grado; pero, como es natural, tanto más cuanto más rica, variada, extensa y entregada a sí misma está. La razón próxima de eso está en que en la vegetación la ley de la gravedad aparece superada, ya que el mundo de las plantas se eleva en una dirección diametralmente opuesta a ella: de ese modo se manifiesta inmediatamente el fenómeno de la vida como un orden de las cosas nuevo y más alto. Nosotros mismos pertenecemos a él: es lo afín a nosotros, el elemento de nuestra existencia. En él se nos alegra el alma. Así pues, es ante todo aquella orientación vertical hacia arriba lo que nos alegra inmediatamente al ver el mundo de las plantas; de ahí que un bello grupo de árboles mejore extraordinariamente cuando del medio de ellos se elevan algunas cimas de abeto que se alzan erguidas y puntiagudas. En cambio, un árbol cortado ya no nos hace efecto; e incluso uno que ha crecido sesgado hace menos que el que está erguido: al sauce llorón (*saule pleureur, weeping willow*) le han dado su nombre las ramas que cuelgan, es decir, que están vencidas por la gravedad. — El agua neutraliza el triste efecto de su esencia inorgánica gracias a su gran movilidad, que le otorga una apariencia de vida, y a su constante juego con la luz: además, es la condición original de toda vida. — Por lo demás, lo que hace que la vista de la naturaleza vegetal nos resulte tan alegre es la expresión de reposo, paz y satisfacción que comporta: mientras que la visión de la naturaleza animal se nos presenta la mayoría de las veces en estado de inquietud, de necesidad y hasta de lucha: | de 454
ahí que aquella consiga con tanta facilidad colocarnos en el estado del conocimiento puro que nos libera de nosotros mismos.

Es llamativo ver como la naturaleza vegetal, hasta la más cotidiana y nimia, se agrupa y se presenta de forma bella y pintoresca en cuanto se sustrae a la influencia de la arbitrariedad humana: así ocurre en cualquier pequeño paraje que se ha librado del cultivo o aún no ha sido alcanzado por él, aunque no tenga más que cardos, espinas y las más vulgares flores agrestes. En cambio, en los campos de cereal y hortalizas el elemento estético del mundo de las plantas desciende hasta el mínimo.

§ 214

Desde hace tiempo se sabe que toda obra destinada a fines humanos, es decir, cualquier utensilio o edificio, para ser bello ha de tener un cierto parecido con las obras de la naturaleza: pero se yerra al pensar que ese parecido tiene que ser directo y encontrarse inmediatamente en las formas; de modo que, por ejemplo, las columnas han de representar árboles o miembros del cuerpo humano, los vasos han de tener forma de molusco, de caracol o de cáliz de flor, y siempre han de tener el aspecto de formas vegetales o animales. Antes bien, aquella semejanza no debe ser directa sino simplemente indirecta; es decir, no ha de hallarse en las formas sino en el carácter de las formas, que puede ser el mismo aun dentro de la total diversidad de estas. En consecuencia, los edificios y utensilios no deben estar copiados de la naturaleza sino creados en el espíritu de esta. Eso se muestra en que cada cosa y cada parte corresponden a su fin de forma tan inmediata que lo ponen enseguida de manifiesto al alcanzarlo por el camino más corto y de la forma más simple. En efecto, esa funcionalidad manifiesta constituye el carácter del producto natural. Ciertamente, en este la voluntad actúa desde dentro y se ha apoderado por completo de la materia, mientras que en la obra humana, al actuar desde fuera, para alcanzar su propósito y expresarse necesita la mediación de la intuición e incluso de un concepto del fin de la cosa, y luego ha de someter una materia ajena, es decir, tal que en origen expresa otra voluntad; aun así, aquí
455 puede mantenerse el carácter del producto natural. | Eso es lo que muestra la arquitectura antigua en la exacta adecuación de cada parte o miembro a su fin inmediato, manifestado así de forma ingenua, y en la ausencia de todo elemento inútil; ello, en oposición a la arquitectura gótica, que debe su apariencia enigmática y misteriosa a los múltiples ornamentos y accesorios inútiles, en la medida en que les atribuimos una finalidad desconocida para nosotros; o también en contra de cualquier estilo arquitectónico totalmente desnaturalizado que, afectando originalidad, juega con los medios del arte, cuyos fines no comprende, y emplea toda clase de rodeos innecesarios y de arbitrariedades juguetonas. Lo mismo vale de los vasos antiguos, cuya belleza se debe a que expresan de forma tan ingenua aquello que están destinados a ser y hacer; y lo mismo vale de todos los demás utensilios de los antiguos: uno siente que si la naturaleza produjera vasos, ánforas, lámparas, mesas, sillas, cascos, escudos, armaduras, etc., tendrían ese aspecto. En cambio, véanse las vasijas de porcelana lujosamente doradas, así como los

trajes de mujer, etc., de la época actual que, al cambiar el estilo de la Antigüedad ya establecido por el infame estilo rococó, ha puesto en evidencia su miserable espíritu y ha marcado su frente a hierro candente para todo el futuro. Pues algo así no es de ninguna manera una pequeñez, sino el sello del espíritu de esta época. Prueba de ello la ofrece su literatura, el deterioro de la lengua alemana a cargo de ignorantes emborronadores de tinta, que con insolente arbitrariedad tratan como vándalos las obras de arte; y se les permite hacerlo impunemente.

§ 215

Con gran acierto se ha denominado al nacimiento de la idea fundamental para una obra de arte su *concepción*: pues, al igual que la procreación para el nacimiento del hombre, él es lo más esencial. Y, también al igual que esta, no necesita tanto tiempo como ocasión y disposiciones. En general, el objeto, al modo de principio masculino, practica un continuo acto generativo en el sujeto en cuanto elemento femenino. Pero ese acto solamente resulta fructífero en aislados momentos felices y en sujetos favorecidos: mas entonces surge de él algún pensamiento nuevo, original y, | por lo tanto, per- 456
durable. Y al igual que en la generación física, la fertilidad depende mucho más de la parte femenina que de la masculina: si aquella (el sujeto) se encuentra en un ánimo apropiado para concebir, casi todos los objetos que caigan en su apercepción comenzarán a hablarle, es decir, a generar en él un pensamiento vivo, penetrante y original; de ahí que a veces la visión de un objeto o acontecimiento insignificantes se haya convertido en el germen de una obra grande y bella; así también Jakob Böhme se puso en estado de iluminación por la repentina visión de un vaso de estaño y se introdujo en el fondo más íntimo de la naturaleza. Al final todo depende siempre de la propia fuerza: y así como ningún alimento o fármaco puede proporcionar o sustituir la fuerza vital, tampoco ningún libro o estudio puede suplir el propio espíritu.

§ 216

Un *improvisador* es un hombre que *omnibus horis sapit*[5], ya que lleva consigo un completo y bien surtido almacén de lugares comunes de todas clases, promete una pronta ejecución de todos los deseos

5. [Es inteligente en todo momento.]

según la índole del caso y de la situación, y ofrece *ducentos versus, stans pede in uno*[6].

§ 217

Un hombre que pretenda vivir del favor de las musas, quiero decir, de sus dotes poéticas, me resulta en cierta medida como una muchacha que vive de sus encantos. Ambos profanan para un indigno lucro lo que debería ser la libre dádiva de su interior. Ambos sufren de extenuación y ambos terminarán en la mayoría de los casos de forma ignominiosa. Así pues, no profanéis a vuestra musa convirtiéndola en una ramera, sino sea el lema del poeta:

Canto como canta el ave,
Que vive en las ramas.
El canto que sale de la garganta
Es recompensa que paga en abundancia[7].

Pues los dones poéticos pertenecen a los días festivos de la vida, no a los laborables. Aunque deban sentirse constreñidos y obstaculizados por una actividad profesional que el poeta ejerce al mismo
457 tiempo, | pueden sin embargo desarrollarse, ya que el poeta no necesita adquirir grandes conocimientos ni ciencia, como es el caso del filósofo; de hecho, de ese modo se condensan, al igual que se diluyen cuando se disfruta de mucho ocio y se cultivan *ex professo*. En cambio, el filósofo, por la razón indicada, no puede ejercer otra actividad al mismo tiempo: pero dado que ganar dinero con la filosofía tiene unos grandes y conocidos inconvenientes de otro tipo, debido a los cuales los antiguos hicieron de ello el rasgo característico del sofista en oposición al filósofo, hay que elogiar a Salomón cuando dice: «Buena es la sabiduría con herencia, y ayuda a que uno pueda alegrarse del sol» (Eclesiastés 7, 12)[8].

El hecho de que tengamos *clásicos* de la Antigüedad, es decir, espíritus cuyos escritos recorren los milenios sin que aminore su brillo de juventud, se debe en gran parte a que entre los antiguos escribir libros no era una profesión: solamente de ahí se puede inferir que junto a los buenos escritos de esos clásicos no haya también

6. [«Doscientos versos apoyado en un solo pie», dicho de Lucilio según Horacio, *Sátiras* I, 4, 10.]

7. [Goethe, poema «El cantor».]

8. Según la Vulgata. En la versión de las lenguas originales, 7,11: «Buena es la ciencia con hacienda, y es una ventaja para los que ven el sol». [*N. de la T.*]

otros malos; porque ellos, a diferencia de hasta los mejores de los modernos, cuando se había evaporado el espíritu del vino no llevaban la flema al mercado para conseguir dinero con ella.

§ 218

La *música* es el verdadero lenguaje universal que siempre se comprende: por eso es hablado incesantemente, con gran seriedad y celo, en todos los países y a lo largo de todos los siglos; y una melodía significativa y muy expresiva recorre enseguida su camino por todo el orbe terrestre, mientras que una pobre e inexpresiva pronto se extingue y desaparece; lo cual demuestra que el contenido de la melodía es bien comprensible. Sin embargo, no habla de cosas sino del simple placer y dolor, que son las únicas realidades para la *voluntad*: por eso habla en tal medida al corazón, pero no tiene nada que decir *inmediatamente* a la cabeza; y es un abuso exigírselo, como ocurre en toda música *pictórica*, que por eso resulta reprobable de una vez por todas aun cuando Haydn y Beethoven se hayan extraviado en ella: Mozart y Rossini no lo han hecho nunca, que yo sepa. Pues una | cosa es expresar las pasiones y otra pintar las cosas. 458

También la gramática de aquel lenguaje general está regulada con la máxima exactitud, aunque solo desde *Rameau* se le ha puesto su fundamento. En cambio, descifrar el léxico, quiero decir, el importante e indudable significado del contenido de la música; hacer comprensible a la razón, aunque sea en general, qué es lo que la música quiere decir en la melodía y la armonía, y de qué habla: todo eso no se ha intentado en serio una sola vez, hasta que yo me lo he propuesto; — lo cual, como muchas otras cosas, demuestra qué poco aptos son en general los hombres para la reflexión y la meditación, y con qué falta de sentido viven. Su propósito se limita siempre a disfrutar, y además con el menor gasto de pensamientos. Su naturaleza lleva eso consigo. Por eso resulta tan cómico cuando creen que han de jugar a ser filósofos, como puede verse en nuestros profesores de Filosofía, en sus excelentes obras y en la sinceridad de su celo por la filosofía y la verdad.

§ 219

Hablando en general y al mismo tiempo en lenguaje popular, podemos aventurarnos a decir: la música en general es la melodía para la que el mundo es el texto. Pero el verdadero sentido de esto solo se alcanza a través de mi interpretación de la música.

La relación del arte musical con el determinado exterior que en cada caso se le impone, como texto, acción, marcha, danza, solemnidad religiosa o profana, etc., es análoga a la relación de la arquitectura en cuanto simple arte bella, es decir, orientada a fines puramente estéticos, con los edificios reales que tiene que construir, y con cuyos fines útiles, ajenos a ella, ha de intentar conciliar los suyos propios; pues ella logra estos bajo las condiciones que le plantean aquellos, y en consecuencia crea un templo, un palacio, un arsenal, un teatro, etc., de modo que sea tan bello en sí mismo como adecuado a su fin, e incluso ponga este de manifiesto con su
459 carácter estético. En | una servidumbre análoga, aunque no tan inevitable, se encuentra la música con el texto o con otras realidades que se le imponen. Ante todo ha de acomodarse al texto, aunque en modo alguno lo necesita y de hecho se mueve más libre sin él: pero no solo tiene que adaptar cada nota a la longitud y el sentido de las palabras del texto, sino que también ha de adoptar cierta homogeneidad con él e igualmente soportar el carácter de los demás fines arbitrarios que se le fijen, convirtiéndose así en música religiosa, de ópera, militar, de baile, etc. Mas todo eso es tan extraño a su esencia como a la arquitectura puramente estética los fines de utilidad humanos, así que ambas tienen que acomodarse a ellos y subordinar los fines propios a los ajenos. A la arquitectura eso le resulta casi siempre inevitable; a la música no: ella se mueve libre en el concierto, en la sonata y ante todo en la sinfonía, su más hermosa palestra, en la que celebra sus Saturnales.

Por lo demás, también el extravío en el que se halla nuestra música es análogo a aquel en el que cayó la arquitectura romana bajo los últimos emperadores, en el que la sobrecarga de adornos en parte ocultó y en parte incluso trastornó las esenciales proporciones simples: en efecto, la música ofrece mucho ruido, muchos instrumentos, mucha técnica [*Kunst*], pero pocas ideas fundamentales que sean claras, penetrantes y conmovedoras. Además, en las sosas, insulsas y poco melodiosas composiciones actuales se vuelve a encontrar el mismo gusto moderno que tolera la confusa, oscilante, vaga, enigmática y hasta absurda forma de escribir, cuyo origen se ha de buscar principalmente en el miserable hegelianismo y su charlatanismo.

¡Dadme música de Rossini, que habla sin palabras! — En las composiciones de la época actual se ponen las miras más en la armonía que en la melodía: yo, sin embargo, soy de la opinión contraria y considero la melodía el núcleo de la música, al que la armonía es lo que la salsa al asado.

§ 220

La *gran ópera* no es en realidad un producto del puro sentido ar-
tístico sino más bien de la idea algo bárbara de intensificar el pla-
cer estético mediante el acopio de medios, | la simultaneidad de 460
impresiones de distinta clase y el refuerzo del efecto a base de in-
crementar la masa y las fuerzas activas; cuando la música, al ser la
más poderosa de todas las artes, es capaz por sí sola de colmar el
espíritu sensible a ella; de hecho, sus más elevadas producciones,
para ser adecuadamente comprendidas y disfrutadas, requieren la
totalidad del espíritu sin reserva ni dispersión, a fin de que se entre-
gue a ellas y se sumerja en ellas para entender por completo su len-
guaje increíblemente íntimo. En lugar de eso, durante la ejecución
de una música de ópera tan sumamente complicada se penetra en
el espíritu por los ojos, a través del más variopinto esplendor, de
las más fantásticas imágenes y los más vivos efectos de luz y color;
con lo que además este se encuentra ocupado con la ficción de la
obra. Con todo ello el espíritu es desviado, dispersado, aturdido, y
así conserva una sensibilidad mínima al sagrado, misterioso e ínti-
mo lenguaje de los sonidos. De modo que con tales cosas se trabaja
directamente en contra de la consecución del fin de la música. A eso
se añaden aún los ballets, un espectáculo a menudo más calculado
para la concupiscencia que para el placer estético, y que además,
debido al estrecho alcance de sus medios y a su consecuente mono-
tonía, pronto se vuelve sumamente aburrido contribuyendo así a
agotar la paciencia; sobre todo porque con la tediosa repetición de
la misma melodía secundaria de danza, que con frecuencia dura un
cuarto de hora, el sentido musical se fatiga y se embota, de modo
que ya no queda sensibilidad alguna para las siguientes impresiones
musicales de tipo más serio y elevado.

Se puede admitir, aunque un sentido puramente musical no lo
exige, que al puro lenguaje de los sonidos, aun siendo autosuficien-
te y no necesitando ayuda, se le asocien y pongan palabras o incluso
una acción ejecutada mediante la intuición, a fin de que nuestro
intelecto intuitivo y reflexivo, al que no le gusta estar totalmente
ocioso, obtenga así una ocupación fácil y análoga; de este modo, la
atención se fija con más firmeza a la música y la sigue. Y al mismo
tiempo, a lo que los sonidos dicen en su lenguaje universal y no
imaginativo del corazón se le da una imagen intuitiva, algo así
como un esquema o un ejemplo para un concepto general: de he-
cho, tales cosas incrementan la impresión de la música. No obs-
tante, | eso debería mantenerse dentro de los límites de la máxima 461

simplicidad, ya que de lo contrario se actúa directamente en contra de los fines principales de la música.

La gran acumulación de voces vocales e instrumentales en la ópera tiene, ciertamente, un efecto musical: pero el incremento del efecto desde el simple cuarteto hasta aquellas orquestas de cien voces no es proporcional al aumento de los medios, ya que el acorde no puede tener más de tres tonos, cuatro en un solo caso, y el espíritu no puede captar más al mismo tiempo, por muchas que sean las voces de distintas octavas que den esos tres o cuatro tonos de una vez. — Todo esto explica cómo una música ejecutada solamente a cuatro voces puede a veces conmovernos más hondamente que toda la *opera seria* de la que nos ofrece un extracto; — exactamente igual que a veces un dibujo hace más efecto que una pintura al óleo. Sin embargo, lo que principalmente refrena el efecto del cuarteto es que le falta la amplitud de la armonía, es decir, la distancia de dos o más octavas entre el bajo y la más grave de las tres voces superiores, tal como la que está a disposición de la orquesta desde la gravedad del contrabajo; precisamente por eso el efecto de esta aumenta increíblemente cuando un gran órgano que desciende hasta el último nivel audible ejecuta continuamente el bajo fundamental, como ocurre en la iglesia católica de Dresden. Pues así la armonía ejerce todo su efecto. — Pero en general una ley esencial de todo arte, de toda belleza y toda representación espiritual: es la simplicidad, que además suele estar unida a la verdad: al menos, siempre es peligroso alejarse de ella.

Así pues, en sentido estricto podríamos llamar a la ópera una invención amusical en favor de espíritus amusicales, en los que la música tiene que introducirse de contrabando a través de un medio ajeno a ella, más o menos como acompañamiento de una insulsa historia de amor ampliamente pormenorizada y de su poesía aguada: pues el texto operístico no soporta una poesía densa, repleta de espíritu y pensamiento, porque la composición no podría corresponder a ella. Pero pretender convertir la música en criada de la
462 mala poesía es un camino errado por el que | ha andado sobre todo *Gluck*, cuya música de ópera, prescindiendo de las oberturas, no se puede disfrutar en absoluto sin las palabras. De hecho, se puede decir que la ópera se ha convertido en la ruina de la música. Pues no es solo que esta se tenga que doblegar y plegar para adaptarse al desarrollo y los desordenados acontecimientos de una insulsa fábula; no es solo que con el pueril y bárbaro lujo de las decoraciones y los trajes, con las bufonadas de los bailarines y las cortas faldas de las bailarinas el espíritu se abstraiga y se disperse de la música: no, hasta

el propio canto perturba con frecuencia la armonía, en la medida en que la *vox humana*, que desde el punto de vista musical es un instrumento como cualquier otro, no se coordina y se acomoda a las restantes voces sino que pretende dominarlas sin más. Ciertamente, cuando es soprano o alto eso resulta admisible, ya que por esa cualidad le corresponde la melodía en esencia y por naturaleza. Pero en las arias de bajo y de tenor la melodía dominante corresponde la mayor parte de las veces a los instrumentos agudos, con lo que entonces el canto hace el efecto de una voz inoportuna, en sí misma meramente armónica, que pretende sonar más fuerte que la melodía. O bien el acompañamiento se eleva en forma de contrapunto, en total oposición a la naturaleza de la música, con el fin de otorgar la melodía al tenor o al bajo; pero entonces el oído siempre sigue los tonos más altos, es decir, el acompañamiento. Realmente opino que las arias solistas con acompañamiento de orquesta no son adecuadas más que al alto o al soprano; y por eso las voces masculinas solamente deberían emplearse en dúo con ellas o en piezas polifónicas; a no ser que canten sin ningún acompañamiento o con un simple acompañamiento de bajo. La melodía es el privilegio natural de las voces más altas y ha de seguir siéndolo. De ahí que cuando en la ópera a una forzada y fingida aria de barítono o bajo sigue una de soprano, enseguida sintamos con satisfacción la adecuación a la naturaleza y al arte que esta tiene en exclusiva. El hecho de que grandes maestros como *Mozart* y *Rossini* supieran mitigar y hasta superar el inconveniente de las primeras no lo suprime.

Un placer más puramente musical que la ópera lo ofrece la *misa* cantada; sus palabras, en su mayor parte no percibidas, o sus aleluyas, glorias, kyries, amenes, etc., repetidos incesantemente, | se 463
convierten en un simple solfeo en el que la música, conservando únicamente el carácter religioso general, se explaya libremente y no resulta menoscabada en su propio ámbito de miserias de todas clases, como ocurre en el canto operístico; de modo que aquí desarrolla sin impedimento todas sus fuerzas, ya que no se arrastra por el suelo, al igual que hace la moral protestante, con el agobiante carácter puritano o metodista de la música religiosa del protestantismo, sino que se alza libre con grandes batidas de alas como un serafín. La misa y la sinfonía son las únicas que ofrecen un completo y límpido placer musical; mientras que en la ópera la música se consume trabajando miserablemente con las insulsas obras y su pseudo-poesía, intentando salir adelante lo mejor que pueda con esa carga ajena que se le ha impuesto. El burlón desprecio con que el gran *Rossini* ha tratado en ocasiones el texto es, aunque no directamente loable, sí auténti-

camente musical. — En general la gran ópera es en sí misma, por su carácter y esencia, de naturaleza aburrida, ya que con sus tres horas de duración embota cada vez más nuestra sensibilidad musical, al tiempo que el paso de tortuga de una acción la mayoría de las veces muy floja pone a prueba nuestra paciencia; ese defecto solo puede ser superado por la gran excelencia de la obra concreta: de ahí que en ese género solamente las obras maestras sean tolerables y toda medianía resulte reprobable. También se debería intentar concentrar y contraer más la ópera para limitarla a un acto y una hora siempre que sea posible. El profundo sentimiento de ese asunto ha llevado a que en Roma, en mi época, el *Teatro della Valle* haya caído en la mala salida de representar alternativamente los actos de una ópera y una comedia. La duración máxima de una ópera debería ser de dos horas; la de un drama, en cambio, tres horas; porque la atención y la tensión de espíritu que se requiere para este se mantiene durante más tiempo, al fatigarnos mucho menos que la música incesante, que al final se convierte en un tormento para los nervios; de ahí que ahora el último acto de una ópera sea por lo regular un martirio de los oyentes y uno aún mayor de los cantantes y músicos; en consecuencia, podríamos creer que vemos aquí una numerosa asamblea que se reúne con el fin de torturarse a sí misma y lo persigue con
464 perseverancia hasta el | final: un final por el que todos suspiraban hace tiempo — con excepción de los desertores.

La obertura debe preparar para la ópera anunciando el carácter de la música y también el curso de los acontecimientos: sin embargo, no puede hacerlo demasiado explícita y claramente, sino solo como se prevé el futuro en el sueño.

§ 221

Un *vaudeville* es comparable a un hombre que desfila con ropas que ha comprado en una tienda de segunda mano: cada prenda la ha llevado ya otro para el que se había hecho y se había adaptado: también se nota que no hace juego. — Semejante a eso es el popurrí, una chaqueta de arlequín remendada a base de jirones cortados de las chaquetas de gentes respetables; — una verdadera vergüenza musical que debería estar prohibida por la policía.

§ 222

Vale la pena observar que en la música el valor de la composición supera al de la ejecución; en cambio, en el teatro ocurre exacta-

mente lo contrario. En efecto, una composición excelente ejecutada de forma muy mediocre, nada más que con pureza y corrección, proporciona mucho más placer que la más exquisita ejecución de una composición mala. Por el contrario, una mala obra de teatro representada por magníficos actores complace mucho más que la obra más excelente representada por chapuceros.

La tarea de un actor es representar la naturaleza humana en sus más diversos aspectos, en mil caracteres sumamente distintos, pero todos ellos sobre la base común de *su* individualidad, que está dada de una vez por todas y nunca se puede borrar por completo. Por esa razón él mismo ha de ser un ejemplar de la naturaleza humana apto y completo, y en ningún caso tan defectuoso y atrofiado que, según la expresión de Hamlet[9], no parezca estar hecho por la naturaleza misma sino por alguno de sus peones. No obstante, un actor representará mejor un carácter cuanto | más 465
cercano se halle este a su propia individualidad, y mejor que nadie si coincide con ella; de ahí que aun el peor actor tenga un papel que representa de forma excelente: pues ahí está él, como un rostro vivo entre máscaras.

A un buen actor le corresponde: 1) ser un hombre que tiene el don de poder volver hacia fuera su propio interior; 2) tener la suficiente fantasía para imaginar circunstancias y acontecimientos fingidos con tanta vivacidad que conmuevan su interior; 3) tener entendimiento, experiencia y formación suficientes para poder comprender adecuadamente los caracteres y relaciones humanos.

§ 223

La «lucha de los hombres con el destino», que nuestros sosos, huecos, desteñidos y asquerosamente empalagosos estéticos modernos plantean unánimemente desde hace unos cincuenta años como el tema general de la tragedia, tiene como supuesto la libertad de la voluntad, esa manía de todos los ignorantes, así como el imperativo categórico, cuyos fines o mandatos morales deben ser cumplidos a pesar del destino; en ello encuentran su consuelo los mencionados señores. Además, aquel presunto tema de la tragedia es un concepto ridículo ya por el hecho de que se trataría de una lucha con un oponente invisible, con un luchador en la niebla, contra el que todos los golpes se darían en el vacío y a cuyos brazos nos lanzaríamos

9. [*Hamlet*, acto III, escena 2.]

al intentar esquivarlo, como de hecho les ocurre a Layo y a Edipo. A eso se añade que el destino es siempre omnipotente, por lo que luchar contra él sería la más ridícula de todas las temeridades, de manera que Byron tiene toda la razón al decir:

> *To strive, too, with our fate were such a strife*
> *As if the corn-sheaf should oppose the sickle.*
> (Además, luchar contra nuestro destino sería una batalla
> Tal como si la gavilla quisiera resistirse a la hoz.)
> *Don Juan* V, 17

Así entiende también el tema Shakespeare:

> *Fate, show thy force: ourselves we do not owe;*
> *What is decreed must be, and be this so*![10]
> *Twelfth night* A. I, *the close*

466 | Este verso (dicho sea de paso) se incluye entre los muy pocos que ganan en la traducción:

> Ahora puedes mostrar, oh destino, tu poder:
> Lo que ha de ser tiene que ocurrir y nadie se posee.

Entre los antiguos el concepto del destino es el de una necesidad oculta en la totalidad de las cosas, que rige los asuntos humanos sin consideración a nuestros deseos y ruegos ni a la culpa o el mérito, y ata con sus lazos secretos aun las cosas que exteriormente son independientes entre sí para llevarlas a donde quiera; de modo que su coincidencia, claramente casual, es necesaria en un sentido superior. Así como en virtud de esa necesidad todas las cosas están predeterminadas (*fatum*), también es posible *conocerlas de antemano* mediante oráculos, visiones, sueños, etc.

La providencia es el destino cristianizado, es decir, convertido en la intención de un Dios dirigida a lo mejor en el mundo.

§ 224

Considero que la finalidad estética del *coro* en la tragedia es: primero, que junto a la visión de las cosas que tienen los protagonistas, sacudidos por la tormenta de las pasiones, entre también

10. [Muestra, oh destino, tu poder: no somos dueños de nosotros mismos; / ¡Lo que está decretado ha de ser, y ser así!]

en juego la reflexión tranquila y desinteresada; y, segundo, que la moral esencial de la obra, representada *in concreto* por su acción en forma sucesiva, se exprese también como reflexión sobre ella *in abstracto* y, por lo tanto, brevemente. Al actuar así el coro se asemeja al bajo de la música, que en cuanto acompañamiento constante permite percibir el tono fundamental de cada acorde individual de la progresión.

§ 225

Los estratos pétreos de la Tierra nos muestran las formas vivas de un remoto mundo anterior en las impresiones que durante innumerables milenios conservan la huella de una breve existencia; del mismo modo, los antiguos nos han dejado en sus *comedias* una impresión fiel y permanente de su alegre vida y actividad, con tal claridad y exactitud, que se tiene la sensación | de que lo hubieran 467
hecho con el propósito de al menos dejar en herencia a la más tardía posteridad una imagen permanente de la hermosa y noble existencia cuyo carácter efímero lamentaban. Ahora, cuando al representar las obras de Plauto y Terencio en el escenario volvemos a rellenar de carne y hueso esos ropajes y formas que se nos han transmitido, aparece de nuevo ante nosotros fresca y jovial aquella animada vida que pasó hace largo tiempo, — del mismo modo que los antiguos suelos de mosaico recuperan el brillo de sus antiguos colores cuando se los humedece.

§ 226

La única comedia auténticamente alemana, que ha surgido del espíritu de la nación y lo representa, es, además de la obra aislada *Minna de Barnhelm*[11], el teatro de Iffland. Los méritos de esas obras, como de la nación a la que fielmente reflejan, son más de tipo moral que intelectual: lo contrario se podría afirmar de la comedia francesa e inglesa. Es tan raro que los alemanes sean originales que, cuando una vez alguien llega a serlo, no se le debería apalear como han hecho Schiller y Schlegel, que han sido injustos con Iffland e incluso han ido demasiado lejos con Kotzebue. También se es injusto hoy en día con Raupach, y en cambio se tributa el aplauso a las caricaturas de miserables chapuceros.

11. Comedia de G. E. Lessing. [*N. de la T.*]

§ 227

El drama en general, al ser el más completo reflejo de la existencia humana, posee un triple clímax en su forma de concebirla y, por lo tanto, en su propósito y pretensión. En el nivel primero y más frecuente se mantiene en lo meramente interesante: los personajes ganan nuestro interés al perseguir sus propios fines, semejantes a los nuestros; la acción avanza por medio de la intriga, los caracteres y la casualidad: el chiste y la broma constituyen la gracia del conjunto. — En el segundo nivel el drama se hace sentimental: se suscita la compasión con los héroes e indirectamente con nosotros mismos: la acción se vuelve patética: sin embargo, vuelve a la tran-
468 quilidad y la | satisfacción en la conclusión. — En el nivel superior y más difícil aparece la intención *trágica*: se nos exhibe el arduo sufrimiento, la necesidad de la existencia, y el resultado último es la nihilidad de todo afán humano. Nos sentimos hondamente conmovidos y se provoca en nosotros el apartamiento de la voluntad de vivir, bien directamente o como un tono armónico que resuena. —

El drama de tendencia política que flirtea con el capricho momentáneo del empalagoso populacho, ese artículo manufacturado favorito de nuestros literatos actuales, no lo he tomado en consideración, como es natural: tales obras caen pronto, a menudo ya en los años inmediatos, al igual que los viejos calendarios. Mas eso no preocupa al literato: pues la invocación de *su* musa no contiene más que un ruego: «Danos hoy nuestro pan de cada día». —

§ 228

Todo comienzo es duro, se dice. Sin embargo, en la dramaturgia rige lo contrario: todo final es duro. De ello dan prueba los innumerables dramas cuya primera mitad promete pero luego se enturbian, se paralizan, vacilan sobre todo en el desacreditado cuarto acto y concluyen en un final forzado o insatisfactorio o previsto desde hace tiempo por todos; y de vez en cuando, como *Emilia Galotti*, tienen un final indignante que manda al espectador a casa totalmente disgustado. Esa dificultad del desenlace se debe en parte a que siempre es más fácil embrollar las cosas que desembrollarlas; y, en parte, a que al principio damos *carte blanche* al poeta, pero al final planteamos determinadas exigencias: en concreto, el final ha de ser totalmente feliz o totalmente trágico, cuando no es fácil que las cosas humanas tomen un giro tan claro: además, ha de resultar natural, correcto y no forzado, pero no ha de estar previsto por nadie. — En

la epopeya y la novela rige lo mismo: pero en el caso del drama su naturaleza más compacta hace esos requisitos más visibles al aumentar su dificultad.

El *e nihilo nihil fit*[12] rige también en las bellas artes. Los buenos pintores dejan hombres reales como modelos para sus pinturas históricas | y toman para sus cabezas rostros sacados de la vida real 469
que luego idealizan, bien en su belleza o en su carácter. Lo mismo, creo yo, hacen los buenos escritores de novelas: bajo los personajes de sus ficciones colocan esquemáticamente a hombres reales que ellos conocen y a los que idealizan y completan de acuerdo con sus propósitos.

La tarea del escritor de novelas no es relatar grandes acontecimientos sino hacer interesantes los pequeños.

Una *novela* será superior y más noble cuanta más vida *interior* y menos *exterior* represente; y esa relación acompañará como rasgo característico a toda la gradación de las novelas, desde *Tristram Shandy* hasta la más burda y activa novela de caballeros o bandidos. Desde luego, *Tristram Shandy* no tiene casi ninguna acción; ¡pero tampoco la tienen *La nueva Eloísa* ni *Guillermo Meister*! Incluso *Don Quijote* tiene relativamente poca acción, pero en especial muy irrelevante y que acaba en la broma: y esas cuatro novelas son la corona de su género. Además, examínense las maravillosas novelas de Jean Paul y véase cuánta vida interior se mueve en el estrecho fundamento de la exterior. Aun las novelas de Walter Scott tienen un considerable predominio de la vida interior sobre la exterior, y además esta última no aparece nunca más que con el propósito de poner en movimiento la primera, mientras que en las malas novelas se encuentra ahí por razón de sí misma. El arte consiste en dar el mayor movimiento a la vida interior con el mínimo uso de la exterior: pues la interior es el verdadero objeto de nuestro interés.

§ 229

Confieso abiertamente que la enorme fama de la *Divina comedia* me parece excesiva. Gran parte de ella se debe, ciertamente, al carácter exageradamente absurdo de su idea fundamental, debido a la cual ya en el *inferno* se nos pone claramente a la vista el aspecto más indignante de la mitología cristiana: | también aportan su con- 470
tribución la oscuridad del estilo y de las alusiones:

12. [«De la nada, nada se hace», según Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas* I, 545.]

Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
Inversis quae sub verbis latitantia cernunt[13].

No obstante, resulta sumamente admirable la brevedad, a menudo lacónica, y la energía de la expresión, pero todavía más la incomparable fuerza de la imaginación de Dante. Gracias a ella, Dante otorga a la descripción de cosas imposibles una verdad manifiesta que resulta afín a la de los sueños: pues, dado que no puede tener ninguna experiencia de tales cosas, parece como si las tuviera que haber soñado para poder pintarlas intuitivamente y con tan viva exactitud. — ¿Pero qué se debería decir cuando, a la conclusión del undécimo canto del *inferno*, Virgilio describe el romper del día y la puesta de las estrellas, olvidando así que está en el infierno, bajo la tierra, y hasta el final de esa parte no llega a *quindi uscire a riveder le stelle*[14]? El mismo error se encuentra otra vez al final del vigésimo canto. ¿Debemos suponer que Virgilio lleva un reloj de bolsillo y sabe, por lo tanto, lo que ahora pasa en el cielo? Me parece que eso es una falta de memoria más grave que la bien conocida referente al asno de Sancho Panza, que fue cometida por Cervantes.

El título de la obra de Dante es muy original y acertado, y apenas cabe dudar de que sea irónico. ¡Una comedia! A decir verdad, eso sería el mundo: una comedia para un Dios cuya insaciable sed de venganza y estudiada crueldad se cebarían, en el último acto, en el tormento sin objeto ni fin de los seres a los que ociosamente ha llamado a la existencia; porque no habrían resultado de su gusto y por eso en su corta vida habrían actuado o creído de forma distinta a la que a él le agradaba. Por lo demás, y comparados con su inaudita crueldad, los crímenes tan duramente castigados en el *inferno* no merecen que se hable de ellos; de hecho, él mismo sería mucho peor que todos los demonios que encontramos en el infierno; pues estos solamente actúan por orden suya y en virtud de su omnipotencia. Por eso el padre Zeus agradecerá el honor de ser identifica-
471 do con él sin cumplidos, | como extrañamente ocurre en algunos pasajes (por ejemplo, c. 14, v. 70 y c. 31, v. 92), llegando incluso a lo ridículo en el Purgatorio, c. 6, v. 118: *o sommo Giove, Che fosti*

13. [«Pues los necios admiran y aman sobre todo / Lo que disciernen oculto bajo palabras embrolladas», Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas* I, 641-642.]

14. [«Salir de allí para ver de nuevo las estrellas», *La divina comedia*, «Infierno», 34, última línea.]

in terra per noi crocifisso[15]. ¿Qué diría Zeus a eso? — Ὦ πόποι[16]! Claramente repugnante es también el sometimiento, al estilo de los esclavos rusos, que muestran Virgilio, Dante y todos los que están a las órdenes de ese Dios, así como la temblorosa obediencia con la que son oídos siempre sus decretos. En el capítulo 33, versos 109 a 150, esa mentalidad de esclavo es llevada por Dante en su propia persona hasta el punto de que se hace culpable de una total falta de honor y conciencia en un caso que él mismo cuenta jactándose de ello. En efecto, el honor y la conciencia dejan de tener validez tan pronto como interfieren de algún modo con las crueles resoluciones del *Domeneddio*: por eso, para conseguir una declaración, hace aquí la promesa firme y solemne de derramar una gotita de alivio en el tormento de una tortura ideada por aquel y cruelmente ejecutada; y una vez que el torturado ha cumplido la condición que se le puso, Dante rompe abierta y atrevidamente su promesa sin honor ni conciencia alguna, *in majorem Dei gloriam*[17]; porque, aunque no se le haya prohibido expresamente, él considera absolutamente ilícito aliviar en lo mínimo una pena impuesta por aquel, aun cuando se trate, como aquí, de pasarle por encima una fría lágrima; así que no lo hace, por muy solemnemente que lo hubiera prometido y encomiado un instante antes. Puede que en el cielo tales cosas sean costumbre y merezcan elogio; no lo sé: pero en la Tierra a quien obra así se le considera un infame. — Dicho sea de paso, aquí se ve lo precaria que es cualquier moral que no tenga más base que la voluntad de Dios; porque entonces el mal se puede convertir en bien y el bien en mal con la misma rapidez con que se invierten los polos de un electromagneto. — Todo el *inferno* de Dante es en realidad una *apoteosis de la crueldad*; y aquí, en el penúltimo canto, la falta de honor y de conciencia sigue siendo ensalzada de la forma que se ha mencionado:

Lo que es verdad en todas partes
Lo digo con abiertas palabras[18].

| Además, para las criaturas el asunto sería una *divina tragedia* 472
y, por cierto, sin fin. Aunque el prólogo que la precede pueda resultar divertido en algún caso aislado, es de una ínfima brevedad

15. [¡Oh sumo Júpiter, / Que en la tierra fuiste crucificado por nosotros!]
16. [«¡Qué dolor!», Homero, *Odisea* I, 32, entre otros.]
17. Véase p. 377 [p. 369], nota 32. [*N. de la T.*]
18. [Goethe, «Proverbial».]

frente a la interminable duración de la parte trágica. Apenas podemos por menos de pensar que en el propio Dante está escondida una sátira oculta acerca de ese bonito orden del mundo; de no ser así, resultaría de un gusto totalmente peculiar el complacerse en pintar absurdos indignantes y continuas escenas de diablos.

De todos los poetas italianos mi preferido es *Petrarca*. Ningún poeta del mundo le ha superado jamás en la profundidad e intimidad del sentimiento y en la inmediata expresión del mismo, que llega directamente al corazón. De ahí que sus sonetos, triunfos y canciones me gusten sin comparación más que las fantásticas farsas de Ariosto y las atroces caricaturas de Dante. El flujo natural de su discurso, que sale directamente del corazón, me habla de una forma totalmente distinta al estudiado y hasta afectado laconismo de Dante. Siempre ha sido y seguirá siendo el poeta de mi corazón. El hecho de que la eximia «actualidad» se atreva a hablar de Petrarca en tono despectivo me refuerza en mi juicio. Como prueba superflua de ello se puede también comparar a Dante y Petrarca así como en ropa de andar por casa, es decir, en la prosa, confrontando los hermosos libros de Petrarca *De vita solitaria, De contemtu mundi, Consolatio utriusque fortunae etc.*, repletos de pensamiento y verdad, como también sus cartas, con la estéril y aburrida escolástica de Dante. — Por último, Tasso no me parece digno de tomar el cuarto puesto junto a los tres grandes poetas de Italia. Intentemos ser justos como posteridad, aunque no seamos capaces de serlo como contemporáneos.

§ 230

En Homero las cosas siempre reciben los predicados que les corresponden en general y en absoluto, no los que están en relación o analogía con lo que precisamente ocurre; por ejemplo, los aqueos
473 se llaman siempre los de buenas grebas; la | tierra, la nutricia de la vida; al cielo se lo llama ancho, y al mar, oscuro como el vino. Todo ello es un rasgo de la *objetividad* que se expresa de forma tan peculiar en Homero. Él, al igual que la naturaleza misma, deja los objetos intactos frente a los acontecimientos y sentimientos humanos. Bien sea que sus héroes estén jubilosos o se lamenten, la naturaleza sigue imperturbable su curso. En cambio, a los hombres subjetivos, cuando están tristes, les parece que está sombría, etc. En Homero no ocurre eso.

Entre los poetas de nuestra época *Goethe* es el más objetivo y *Byron* el más subjetivo. Este no habla nunca más que de sí mismo

e incluso en las formas más objetivas de la poesía, el drama y la epopeya, se describe *a sí mismo* en el héroe.

Goethe es a *Jean Paul* lo que el polo positivo al negativo.

§ 231

El Egmont de Goethe es un hombre que toma la vida a la ligera y ha de expiar ese error. Pero a cambio esa misma disposición de ánimo le permite tomarse también la muerte a la ligera. Las escenas populares en *Egmont* son el coro.

§ 232

En la Academia de las Artes de Venecia, debajo de los frescos pintados en lienzo, hay una imagen que representa a los dioses sobre las nubes, sentados en sillas de oro y ante mesas de oro; y debajo, los invitados que se han precipitado en las tenebrosas profundidades denigrados y ultrajados. Con toda seguridad Goethe vio la imagen cuando escribía la *Ifigenia* en su primer viaje a Italia.

§ 232a

La historia de *Apuleyo* acerca de la viuda a la que se le apareció su marido muerto en una cacería es totalmente análoga a la de *Hamlet*.

Sea aquí permitida una conjetura referente a la obra maestra de Shakespeare que, pese a ser muy atrevida, | quisiera someter al 474
juicio de los verdaderos conocedores. En el famoso monólogo *to be, or not to be*, la expresión: *when we have shuffled off this mortal coil*[19] se ha considerado siempre oscura e incluso enigmática, y nunca ha sido esclarecida del todo. ¿No debería poner originalmente: *shuttle off*? Ese verbo ya no existe: pero *shuttle* significa la lanzadera del tejedor, y *coil*, una madeja: según ello, el sentido sería: «cuando hayamos devanado y trabajado esta madeja de la mortalidad». Es fácil que se produzcan errores al escribir.

§ 233

La *historia*, que me hace recordar la poesía como su opuesta (ἱστο–ρούμενον — πεποιημένον[20]), es al tiempo lo que la geografía al

19. [«Cuando hayamos escapado de esta maraña mortal», *Hamlet*, Monólogo III.]

20. [Lo averiguado-Lo inventado.]

espacio. De ahí que esta, al igual que aquella, no sea una ciencia en el sentido propio del término; porque tampoco ella tiene por objeto verdades universales sino únicamente cosas individuales; — sobre esto remito a mi obra principal, volumen 2, capítulo 38. Siempre ha sido un estudio favorito de quienes querían aprender algo sin asumir el esfuerzo exigido por las verdaderas ciencias, que requieren entendimiento. Pero ahora es más estimada que nunca, como demuestran los innumerables libros de historia que aparecen cada año. El que, como yo, no pueda evitar ver siempre lo mismo en todas las historias, al igual que en un caleidoscopio ve a cada vuelta las mismas cosas en distintas configuraciones, ese no puede abrigar aquel apasionado interés; pero tampoco lo censurará. Lo único ridículo y disparatado es que algunos pretendan convertir la historia en una parte de la filosofía o incluso en ella misma, al figurarse que podría ocupar su puesto. Como ilustración de la afición a la historia que hay en el gran público de todas las épocas se puede considerar la conversación social tal y como suele ser en el mundo: consiste, por lo regular, en que uno cuenta algo y a continuación otro cuenta otra cosa distinta, condición bajo la cual cada uno está seguro de la atención de los demás. Igual que aquí, vemos que también en la historia el espíritu se ocupa de las cosas individuales en cuanto tales. Y, como en las ciencias, también se eleva a lo universal en
475 cualquier conversación noble. | Sin embargo, eso no quita su valor a la historia. La vida humana es tan breve y efímera, y se encuentra dividida en tantos millones de individuos que se precipitan en masa en las siempre abiertas fauces del monstruo que los espera, el olvido, que es un afán muy de agradecer que se intente salvar del naufragio general del mundo algo de eso: el recuerdo de lo más relevante e interesante, los acontecimientos principales y las personas más importantes.

Por otra parte, podríamos ver la historia como una continuación de la zoología, por cuanto en el caso del conjunto de los animales basta con el examen de la especie, pero en el hombre, al poseer un carácter individual, hay que llegar a conocer también a los individuos y los acontecimientos particulares que los condicionan. De ahí se sigue enseguida la esencial imperfección de la historia, ya que los individuos y acontecimientos son innumerables y no tienen fin. Al estudiarlos, todo lo aprendido no disminuye en absoluto la suma de lo que queda aún por aprender. En todas las ciencias verdaderas se ha de prever al menos la posibilidad de completar el saber. — Cuando la historia de China y la India nos quede al descubierto, la infinitud del material nos revelará lo errado del camino

y los deseosos de aprender se verán forzados a comprender que hay que conocer lo múltiple en lo uno, la regla en el caso y la actividad de los pueblos en el conocimiento de la humanidad, y no relatar hechos hasta el infinito.

La historia narra de principio a fin simples guerras, y el mismo tema constituye también el objeto de las obras plásticas, tanto las más antiguas como las más recientes. Mas el origen de toda *guerra* es el *afán de saqueo*; por eso dice Voltaire con razón: *Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler*[21]. En efecto, en cuanto un pueblo experimenta un *excedente de fuerzas* cae sobre los vecinos para, en vez de vivir de su propio trabajo, apoderarse del fruto del de aquellos, bien se limite al producto actual o bien les arrebate también el futuro al someterlos. Eso proporciona la materia de la historia universal y sus hazañas. En especial en los diccionarios franceses, bajo el lema *gloire* se debería tratar primero la gloria artística y literaria, y luego, en la acepción *gloire militaire*, poner simplemente: *voyez butin*[22].

|Sin embargo, parece que dos pueblos muy religiosos, los *hindúes* y los *egipcios*, cuando sintieron un excedente de fuerzas, la mayoría de las veces no lo emplearon en saqueos ni actos heroicos sino en *obras públicas* que desafían el paso de los milenios y hacen honor a su memoria. — 476

A las esenciales imperfecciones de la historia antes mencionadas se añade además que Clío, la musa de la historia, está tan plenamente infectada de la mentira como una prostituta callejera de la sífilis. La reciente investigación histórico-crítica se esfuerza en curarla, pero con sus medios locales solamente vence algunos síntomas aislados que brotan aquí o allá; además, a veces circula en ella un cierto curanderismo que empeora el mal. Lo mismo ocurre más o menos con toda historia — con excepción de la sagrada, como es evidente. Creo que los acontecimientos y personas de la historia se asemejan a los reales de forma aproximada, igual que se parecen la mayoría de los retratos de los escritores que aparecen en los grabados de las portadas a los autores mismos: solamente en la silueta, de modo que poseen una débil semejanza, a menudo alterada por *un* rasgo falso, y a veces no tienen ninguna.

Los periódicos son el segundero de la historia. Pero este no solo está hecho la mayoría de las veces de metales menos nobles que las otras dos agujas, sino que, además, raras veces anda bien. — Los

21. Véase p. 258 [pp. 259 s.], nota 5. [*N. de la T.*]
22. [Véase «botín».]

llamados «editoriales» son el coro del drama de los acontecimientos del momento. — La exageración de todas clases es tan esencial al estilo periodístico como al arte dramático: pues se trata de sacar todo lo posible de cualquier suceso. De ahí que todos los escritores periodísticos sean alarmistas de profesión: esa es su forma de hacerse interesantes. Con ello se asemejan a los perros pequeños, que lanzan un sonoro ladrido a todo lo que se mueve. Según ello, tenemos que moderar nuestra atención a su trompeta de alarma para que no le corte la digestión a nadie, y en general debemos saber que el periódico es una lente de aumento, y eso en el mejor de los casos: pues con frecuencia es un simple juego de sombras en la pared.

En Europa la historia mundial está aún acompañada de un peculiar indicador cronológico de los días que en la representación in-
477 tuitiva de los acontecimientos | permite reconocer cada decenio a primera vista: tal indicador se halla bajo la dirección del sastre. (Por ejemplo, un presunto retrato de Mozart en su juventud expuesto en Frankfurt en 1856 fue reconocido enseguida como falso, ya que la ropa pertenecía a una época veinte años anterior.) Solamente en el actual decenio se ha desbaratado, ya que este ni siquiera tiene la suficiente originalidad para inventar, como cualquier otro, una moda propia en el vestir, sino que se limita a representar una mascarada en la que la gente se pasea con todo tipo de ropas de épocas pasadas que no se usan desde hace tiempo, igual que anacronismos vivientes. Incluso el periodo que le precedió tuvo el espíritu necesario para inventar el frac.

Examinado de cerca, el asunto es como sigue: Así como cada hombre posee una fisonomía según la cual se le juzga provisionalmente, cada época tiene también una no menos característica. Pues el correspondiente espíritu de la época se asemeja a un cortante viento del este que todo lo atraviesa. Por eso su huella se encuentra en todas las acciones, pensamientos y producciones escritas, en la música y la pintura, en el florecimiento de este o aquel arte: en todas y cada una de las cosas imprime su sello: de ahí que, por ejemplo, la época de las frases sin sentido tenga que ser también la de la música sin melodía y las formas sin finalidad ni propósito. A lo sumo los gruesos muros de un monasterio podrán impedir la entrada de aquel viento del este, siempre y cuando no los derribe. Así que el espíritu de una época le otorga también su fisonomía exterior. El bajo fundamental de esta lo representa siempre el estilo arquitectónico: conforme a él se rigen ante todo los ornamentos, los recipientes, los muebles, los utensilios de todas clases, y finalmente incluso la ropa y la forma

de cortarse el pelo y la barba[23]. Como se ha dicho, la época actual, debido a la falta de originalidad en | todas esas cosas, lleva 478
el sello de la ausencia de carácter: pero lo más lamentable es que ha escogido la burda, estúpida e ignorante Edad Media como su principal modelo, desde el que salta en ocasiones a la época de Francisco I de Francia e incluso de Luis XIV. ¡Qué gran respeto infundirá un día a la posteridad su cara externa, conservada en los retratos y las obras arquitectónicas! Sus venales aduladores de la plebe la denominan con el característico nombre biensonante de «actualidad», como si fuera el presente κατ' ἐξοχήν[24], el presente preparado por todo el pasado y alcanzado finalmente. ¡Con qué veneración contemplará la posteridad nuestros palacios y casas de campo, edificados en el más miserable estilo rococó de la época de Luis XIV! — Pero cuando vea los retratos y daguerrotipos, difícilmente sabrá lo que debe hacer con las fisonomías de limpiabotas de barbas socráticas y con los dandis con el traje de los judíos usureros de mi juventud. —

En el general mal gusto de esta época se incluye también que en los monumentos que se erigen a los grandes hombres estos son representados con ropas modernas. Pues el monumento se erige a la persona *ideal* y no a la real; al héroe en cuanto tal, al portador de esta o aquella cualidad, al autor de tal acción u obra, y no al hombre que una vez pasó por el mundo afectado de todas las debilidades y defectos que van unidos a nuestra naturaleza: y así como no se debe rendir tributo a estos, tampoco a la chaqueta y los pantalones que llevaba. En cuanto hombre ideal está ahí en figura humana y vestido simplemente a la usanza de los antiguos, es decir, medio desnudo. Y solo así es adecuado para la escultura que, ordenada a la mera forma, exige que la forma humana esté completa y sin atrofia alguna.

Y puesto que hablo de los monumentos, quisiera aún observar que es un mal gusto manifiesto y hasta un verdadero absurdo poner la estatua en un pedestal de entre diez y veinte pies de alto, es decir, donde nadie la puede ver jamás con claridad, sobre todo cuando

23. La *barba*, en su calidad de semi-máscara, debería estar prohibida por la policía. Además, es *obscena* en cuanto distintivo sexual colocado en mitad del rostro: por eso les gusta a las mujeres. Siempre ha sido el barómetro de la cultura espiritual entre los griegos y los romanos: dentro de estos últimos, Escipión el Africano fue el primero que se rasuró (Plin. *N. Hist.* L. VII, c. 59); y la barba se atrevió a salir de nuevo bajo los Antoninos. Carlomagno no la toleró: pero en la Edad Media tuvo su culminación hasta Enrique IV, *inclus.* — Luis XIV la abolió.

24. [Por antonomasia.]

por lo regular es de bronce, o sea, de color ennegrecido: pues vista de lejos no se la aprecia claramente: si nos acercamos, entonces se eleva tan alto que le queda de fondo el claro cielo cegando la vista.
479 En las ciudades italianas, | sobre todo en Florencia y Roma, hay gran cantidad de estatuas en las plazas y en las calles, pero todas en un pedestal muy bajo para que se las pueda ver con claridad: incluso los colosos de *Monte Cavallo* están sobre un pedestal bajo. Así pues, también aquí se acredita el buen gusto de los italianos. A los alemanes, en cambio, les gusta poner un centro de pastelero con relieves para ilustrar al héroe representado.

§ 234

Al término de este capítulo estético puede ser oportuna mi opinión acerca de la colección *Boisserée* de pinturas de la antigua escuela de la Baja Renania, que se encuentra actualmente en Múnich.

Una obra de arte auténtica no puede necesitar el preámbulo de una historia del arte para poder disfrutarla. Pero en ningún tipo de pinturas ocurre eso en tal medida como en aquellas de las que hablamos. Por lo menos, uno no apreciará adecuadamente su valor hasta haber visto cómo se pintaba antes de Jan van Eyck, a saber: al gusto procedente de *Bizancio*, es decir, sobre fondo dorado, en témpera, con figuras sin vida ni movimiento, torpes y rígidas, además de masivas aureolas que contienen el nombre del santo. Van Eyck, como un auténtico genio, retornó a la naturaleza, dio fondo a las pinturas, a las figuras les otorgó una postura viva, gesto y agrupamiento, dio expresión y verdad a las fisonomías y corrección a los pliegues: además, introdujo la perspectiva y en general consiguió la máxima perfección en la ejecución técnica. Una parte de sus seguidores se quedó en esa vía, como es el caso de Schoreel y Hemling (o Memling), y otros volvieron a los absurdos antiguos. Incluso él mismo había tenido que conservar tantos absurdos como aquellos a los que le obligaba el parecer eclesiástico: por ejemplo, tuvo que seguir pintando aureolas y rayos de luz masivos. Pero se ve que regateó todo lo que pudo. Por consiguiente, siempre luchó contra el espíritu de su tiempo, al igual que Schoreel y Hemling. Así que
480 hay que | juzgarlos en consideración a su época. A ella hay que imputarle el que sus temas sean la mayoría de las veces insignificantes, a menudo insulsos, y siempre trillados y pueriles; por ejemplo, los tres Reyes Magos, la dormición de María, san Cristóbal, san Lucas pintando a María, etc. Igualmente, es culpa de su tiempo que sus figuras no tuvieran casi nunca una postura y gesto libres y

puramente humanos, sino que constantemente hicieran el gesto religioso, es decir, un gesto pordiosero forzado, amaestrado, sumiso y furtivo. — A ello se añade que aquellos pintores no conocieron a los antiguos: de ahí que sus figuras raras veces tengan rostros bellos, sino casi siempre feos, y nunca miembros hermosos. — Falta la perspectiva atmosférica: la perspectiva lineal es la mayoría de las veces correcta. Han extraído todo de la naturaleza tal y como la conocían: en consecuencia, la expresión de los rostros es verdadera y franca, pero en modo alguno elocuente; y ninguno de sus santos tiene en su rostro un vestigio de aquella sublime y celestial expresión de verdadera santidad que solo ofrecen los italianos, ante todo Rafael, y Correggio en sus pinturas más antiguas.

Por consiguiente, desde el punto de vista objetivo se podrían juzgar las pinturas en cuestión del siguiente modo: en su mayor parte tienen la máxima perfección técnica en la representación de los elementos reales, tanto de las cabezas como de las ropas y los materiales; casi tanta como la que mucho después, en el siglo XVII, alcanzaron los pintores holandeses propiamente dichos. En cambio, la más noble expresión, la suprema belleza y la verdadera gracia les resultan ajenas. Pero dado que estas son el fin para el que la perfección técnica constituye el medio, no se trata de obras de arte de primer rango; de hecho, no se pueden disfrutar sin condiciones: pues primero hay que descontar y poner a la cuenta de la época las carencias mencionadas, unidas a los insignificantes objetos y a los constantes gestos religiosos.

Su mérito principal, aunque presente solo en *van Eyck* y sus mejores discípulos, se encuentra en la más lograda imitación de la realidad, conseguida a través de una clara mirada en la naturaleza y un celo infatigable en la pintura; luego está también en la viveza de los colores — un mérito exclusivamente suyo. Con *esos* colores no se ha pintado nunca ni antes ni después de ellos: son | encendidos 481
y ponen de manifiesto la máxima energía del color. Por eso, después de casi cuatrocientos años vemos esas pinturas como si fueran de ayer. ¡Ojalá Rafael y Correggio hubieran conocido esos colores! Pero quedaron como un secreto de la escuela y por eso se han perdido. Se deberían investigar químicamente.

| Capítulo 20 482

SOBRE JUICIO, CRÍTICA, APROBACIÓN Y FAMA

§ 235

Kant ha expuesto su estética en la *Crítica del Juicio*: conforme a ello, en el presente capítulo añadiré a mis anteriores consideraciones estéticas una pequeña crítica del Juicio, aunque solo del empíricamente dado, con la finalidad principal de decir que en la mayor parte de los casos no existe, ya que es casi tan *rara avis* como el ave fénix, a cuya aparición hay que aguardar quinientos años.

§ 236

Con la expresión *gusto*, no elegida con muy buen gusto, se designa el descubrimiento o el simple reconocimiento de lo *estéticamente correcto* producido sin la dirección de una regla, bien porque ninguna regla se extiende hasta ahí, bien porque no era conocida por el ejecutor o por el que solo juzga, respectivamente. — En lugar de *gusto* se podría haber dicho *sentimiento estético*, si no fuera porque esto contiene una tautología.

El gusto que concibe y juzga es, por así decirlo, el elemento femenino frente al carácter masculino que tiene el talento productivo o el genio. Incapaz de *engendrar*, consiste en la facultad de *concebir*, es decir, de reconocer lo justo, lo bello, lo adecuado, en cuanto tal — como también su opuesto; de distinguir, pues, lo bueno de lo malo, descubrir y apreciar lo primero y rechazar lo segundo.

§ 237

Podemos dividir a los *escritores* en estrellas fugaces, planetas y estre-
483 llas fijas. — Los primeros ofrecen el | efecto teatral momentáneo: miramos, gritamos «¡Ved aquí!», y han desaparecido para siempre. — Los segundos, es decir, los astros errantes y móviles, tienen mayor permanencia. A menudo brillan más que las estrellas fijas, pero solo en virtud de su cercanía, y los que no son expertos los confunden con ellas. Sin embargo, también ellos han de abandonar pronto su lugar, y además no poseen más que una luz prestada y una esfera de acción limitada a sus compañeros de órbita (contemporáneos). Ellos se mueven y cambian: lo suyo es una circulación de algunos años de duración. — Las terceras son las únicas invariables; se mantienen fijas en el firmamento, tienen luz propia, actúan en una época igual que en otra, por cuanto su aspecto no se altera al cambiar nuestro punto de vista, ya que no tienen paralaje. No pertenecen, como aquellos otros, a *un* sistema (nación) en exclusiva, sino al universo. Pero, precisamente debido a lo elevado de su posición, en la mayoría de los casos su luz necesita muchos años antes de hacerse visible a los habitantes de la Tierra.

§ 238

No se deben tomar como medida de un *genio* los defectos de sus producciones o las debilidades de sus obras para, de acuerdo con ellos, ponerlo en un puesto bajo, sino solo su obra más excelente. Pues también en el aspecto intelectual la debilidad y el absurdo están ligados a la naturaleza humana hasta tal punto que ni el más brillante espíritu está siempre y en todo libre de ellas. De ahí los graves defectos que se pueden demostrar incluso en las obras de los hombres más grandes, así como el *quandoque bonus dormitat Homerus*[1] de Horacio. En cambio, lo que distingue al genio y, por tanto, debe ser su medida es la altura a la que se ha podido encumbrar cuando la época y el ambiente fueron favorables, altura que permanecerá eternamente inalcanzable para los talentos corrientes. Igualmente, es muy arriesgado comparar a grandes hombres del mismo género, por ejemplo, grandes poetas, grandes músicos, filósofos o artistas; porque casi inevitablemente se es injusto, al menos momentáneamente. En efecto, entonces uno tiene a la vista el mé-

1. [«(Me indigno) cada vez que el insigne Homero se echa una cabezada», *Arte poética*, 359.]

rito peculiar de uno y encuentra enseguida que le falta al otro, con lo cual este queda rebajado. Pero si se parte a su vez del | mérito de 484
distinta clase que es peculiar a este otro, entonces intenta en vano buscarlo en el primero, de modo que ahora este sufre también una degradación inmerecida.

§ 238a

Existen críticos cada uno de los cuales se figura que depende de él qué debe ser bueno y qué malo, por cuanto piensa que sus trompetas de juguete son los trombones de la fama. —

Así como un fármaco no logra su propósito cuando la dosis ha sido demasiado alta, lo mismo ocurre con las *reprensiones* y las *críticas* cuando sobrepasan la medida de la justicia.

§ 239

La fatalidad de los méritos intelectuales es que tengan que aguardar a que elogien lo bueno quienes solamente producen lo malo; y, en general, que tengan que recibir sus coronas de manos del Juicio humano: una cualidad esta que en la mayoría habita tanto como en los castrados la facultad de procrear, quiero decir, en la forma de un análogo débil y estéril; de modo que esa misma cualidad se ha de contar entre los más infrecuentes dones naturales. Así que, por desgracia, es tan verdadero como juicioso lo que dice *Labruyère*: *après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamans et les perles*[2]. Capacidad de discernimiento, *esprit de discernement*, y por lo tanto Juicio, es lo que falta. No saben distinguir lo auténtico de lo falso, la paja del grano, el oro del cobre, y no perciben el amplio abismo que hay entre la mente vulgar y la excepcional. Nadie vale por lo que es sino por lo que los demás hacen de él. Esa es la maniobra para que los espíritus destacados sean subyugados por los mediocres; no los *toleran* (durante todo el tiempo posible). El resultado de ello es el inconveniente que una estrofilla pasada de moda expresa así:

Es la suerte de lo grande aquí, en la Tierra,
Que lo conozcamos cuando ya no existe.

2. [«Después del espíritu de discernimiento, lo más raro en el mundo son los diamantes y las perlas», *Los caracteres*, v. II, cap. XII, «De los juicios».]

485 |Cuando aparece algo auténtico y excelente, ante todo se le interpone en el camino lo malo, que ha ocupado ya su lugar y se hace pasar por él. Aunque después de mucho tiempo y ardua lucha consiga realmente reivindicar su lugar y alcanzar prestigio, no tardarán mucho en llegar algunos cargando con un imitador manierista, trivial y grosero para colocarlo en el altar al lado del genio: pues ellos no ven la diferencia, sino que piensan totalmente en serio que aquel es también un genio. Por eso *Iriarte* comienza la vigesimoctava de sus fábulas literarias diciendo:

Siempre acostumbra hacer el vulgo necio
De lo bueno y lo malo igual aprecio[3].

Así, inmediatamente después de la muerte de Shakespeare también sus dramas tuvieron que hacer sitio a los de Ben Johnson, Massinger, Beaumont y Fletcher, y cederles su puesto durante cien años. Así también, la seria filosofía de Kant fue desplazada por las evidentes patrañas de Fichte, por el eclecticismo de Schelling y por el empalagoso y piadoso desatino de Jacobi, hasta que finalmente se llegó al punto de que un miserable charlatán, Hegel, fuera igualado a Kant e incluso colocado por encima de él. Aun en una esfera asequible a todos vemos que el incomparable Walter Scott fue enseguida desplazado fuera de la atención del gran público por indignos imitadores. Pues en el fondo ese público no posee sentido alguno de la excelencia, y de ahí que no tenga ni idea de lo infrecuentes que son los hombres realmente capaces de producir algo en poesía, arte o filosofía, ni de que, sin embargo, sus obras son las únicas dignas de nuestra atención; por eso el

mediocribus esse poëtis
Non homines, non Di, non concessere columnae[4]

se les debería restregar en la nariz, a diario y sin miramientos, a los chapuceros de la poesía y también de todas las demás disciplinas elevadas[5]. | Ellos son la mala hierba que no deja crecer (486) el trigo con el fin de cubrirlo todo ella misma; por eso ocurre lo

3. En español en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

4. [«A los poetas no les permiten ser mediocres / Ni los hombres, ni los dioses, ni las columnas», Horacio, *Arte poética*, 372.]

5. En *Jacques le fataliste* dice Diderot que todas las artes son ejercitadas por chapuceros, — una afirmación sumamente verdadera.

que describe con originalidad y belleza *Feuchtersleben*, fallecido prematuramente:

> «¡Y sin embargo —exclaman insolentes—
> Nada se está haciendo, nada se ha hecho!»
> Y entretanto la gran obra
> Madura en silencio.
>
> Ahora aparece: nadie la ve,
> Nadie la oye entre los gritos.
> Con resignada tristeza
> Pasa calladamente de largo[6].

En no menor medida se muestra aquella lamentable falta de Juicio en las ciencias, en concreto, en la persistente vida de teorías falsas y refutadas. Una vez que han alcanzado crédito, se oponen a la verdad durante cincuenta y hasta cien años, igual que un muelle de piedra desafía la agitación del mar. Después de cien años, Copérnico aún no había desbancado a Ptolomeo. Bacon de Verulam, Descartes y Locke se introdujeron muy despacio y tarde. (Léase simplemente el famoso prólogo de D'Alembert a la Enciclopedia.) Lo mismo ocurre con Newton: véase el encono y el sarcasmo con que *Leibniz* combate el sistema newtoniano de la gravitación en su controversia con *Clarke*, en especial en los parágrafos 35, 113, 118, 120, 122 y 128. Aunque Newton sobrevivió casi cuarenta años a la aparición de sus *Principia*, cuando murió su doctrina solo había sido reconocida parcialmente y en cierta medida en Inglaterra; mientras que fuera de su país natal no contaba ni con veinte partidarios, según el informe preliminar a la exposición que hace Voltaire de su teoría. Precisamente esa exposición fue lo que más contribuyó a que su sistema llegara a conocerse en Francia, casi veinte años después de su muerte. En efecto, hasta entonces la gente se aferraba firme, perseverante y patrióticamente a los torbellinos cartesianos, cuando cuarenta años antes la misma filosofía cartesiana había estado prohibida en las escuelas francesas. En esta ocasión, el canciller d'Aguesseau negó a su vez a Voltaire el *imprimatur* para su exposición del sistema newtoniano. Por el contrario, en nuestros días la absurda teoría de los colores de Newton es aún la plena dueña | del 487
campo de batalla, cuarenta años después de aparecer la de Goethe. *Hume*, pese a haber aparecido muy pronto y escribir con un estilo muy popular, permaneció ignorado hasta los cincuenta años. *Kant*

6. [*Poemas del barón de Feuchtersleben*, Stuttgart/Tübingen, 1836, p. 79.]

pasó toda su vida escribiendo y enseñando, y sin embargo no se hizo famoso hasta después de los sesenta años. — Por supuesto, los artistas y poetas lo tienen mejor que los pensadores, ya que su público es al menos cien veces mayor. No obstante, ¿qué prestigio tuvieron Mozart y Beethoven mientras vivieron? ¿Y Dante? ¿Y el propio Shakespeare? Si los contemporáneos de este último hubieran conocido de algún modo su valor, al menos habríamos recibido de aquella época floreciente de la pintura *un* retrato suyo bueno y fidedigno, cuando ahora no existen más que pinturas absolutamente dudosas, un grabado en cobre muy malo y un busto sepulcral todavía peor[7]. También existirían aún los manuscritos que quedaron a cientos, y no se limitarían, como ahora, a algunas firmas legales. — Todos los portugueses siguen orgullosos de Camoens, su único poeta: pero vivió de las limosnas que por las tardes recogía para él un muchacho negro que se había traído de la India. — Por supuesto, con el tiempo a todos se les hace justicia (*tempo è galant-uomo*[8]), pero tan tarde y tan despacio como en tiempos la hacía la Corte Imperial; y la condición tácita es que uno ya no esté vivo. Pues se sigue fielmente el precepto del Eclesiástico (c. 11, 28): *ante mortem ne laudes hominem quemquam*[9]. Aquí el que ha creado obras inmortales tiene que aplicarse para su consuelo el mito hindú de que los minutos de la vida de lo inmortal parecen años en la tierra, e igualmente los años de la tierra no son más que minutos de lo inmortal.

La falta de Juicio de la que aquí me he quejado se muestra también en que cada siglo se veneran las obras excelentes de la época anterior, pero las de la propia época no se aprecian y la atención que merecen se le brinda a malas chapuzas con las que carga ca-
488 da decenio para | que el siguiente se ría por eso de él. Así pues, el hecho de que los hombres tengan tanta dificultad en reconocer el mérito auténtico cuando aparece en su propia época demuestra que tampoco entienden, ni disfrutan, ni realmente aprecian las obras del genio hace tiempo reconocidas y que ellos admiran por autoridad. Y la prueba de esa demostración es que lo malo, por ejemplo, la filosofía de Fichte, una vez que goza de crédito sigue manteniendo su vigencia durante un par de generaciones. Solamente cuando su público es muy numeroso se produce su caída con mayor rapidez.

7. A. Wivell, *An inquiry into the history, authenticity and characteristics of Shakespeare's portraits; with 21 engravings*. Lond. 1836.

8. [«El tiempo es un hombre de honor», proverbio.]

9. [Antes de la muerte no se debe elogiar a nadie.]

§ 240

Así como el Sol necesita un ojo para alumbrar, y la música, un oído para sonar, también el valor de todas las obras maestras del arte y la ciencia está condicionado por el espíritu afín y equiparado a ellas al que hablan. Solo él tiene la palabra mágica con la que se despiertan y se muestran los espíritus retenidos en tales obras. La mente vulgar se encuentra ante ellas como ante un armario mágico cerrado con llave o como ante un instrumento que no sabe tocar y del que saca, por tanto, notas desordenadas, por mucho que le guste engañarse al respecto. Y tan distinta como resulta la misma pintura al óleo vista desde un ángulo oscuro o cuando el sol brilla sobre ella, así de diferente es la impresión de la misma obra maestra según la medida de la mente que la concibe. En consecuencia, para existir y vivir realmente, una obra bella requiere un espíritu sensible; una obra pensada, un espíritu pensante. Pero a quien trae una obra así al mundo le puede ocurrir con demasiada frecuencia que después tenga la misma sensación que un pirotécnico que por fin ha encendido el producto preparado con mucho tiempo y fatiga, y entonces se da cuenta de que ha ido con él al lugar equivocado, ya que todos los espectadores son alumnos de una institución de ciegos. Y, no obstante, eso siempre es mejor que si hubiera tenido un público formado solo por pirotécnicos; porque, en ese caso, si su trabajo hubiera sido extraordinario le podría haber costado la vida.

|§ 241 489

La fuente de todo bienestar es la homogeneidad. Ya para el sentido de la belleza la propia especie es sin vacilar la más bella y, dentro de esta, la propia raza. También en el trato cada uno prefiere claramente a los que se le parecen, de modo que un tonto preferirá sin comparación la compañía de otro tonto que la de todos los grandes espíritus juntos. Por consiguiente, las obras que a cada cual le gusten más han de ser las suyas propias, ya que no son sino el reflejo de su propio espíritu y el eco de sus pensamientos. Pero después le complacerán las obras de los que son homogéneos a él; así que el hombre vulgar, insulso, extravagante y que trastea con meras palabras solamente tributará su aprobación sincera y realmente sentida al hombre vulgar, insulso y extravagante, y a la mera palabrería; las obras de los grandes espíritus, en cambio, las admitirá solamente por autoridad, es decir, forzado por el temor, cuando en su corazón le desagradan. «No le gustan», de hecho le

repugnan: sin embargo, eso no se lo confesará ni siquiera a sí mismo. Solo las mentes privilegiadas pueden disfrutar realmente las obras del genio: pero para reconocerlas por primera vez cuando aún carecen de autoridad se requiere una significativa superioridad de espíritu. En consecuencia, y considerando bien todo eso, no hay que asombrarse de que alcancen tan tarde la aprobación y la fama sino más bien de que las logren alguna vez. Eso se consigue a través de un lento y complicado proceso, en el que todas las mentes inferiores, forzadas y como domesticadas, reconocen la supremacía de la que está inmediatamente por encima de ellas, y así sucesivamente, en progresivo ascenso; con lo que poco a poco se llega al punto en que el simple resultado del *peso* de las voces supera el de su *número*, lo cual constituye precisamente la condición de toda fama auténtica, es decir, merecida. Pero hasta entonces al máximo genio, aun después de haber dado sus pruebas, le va como le iría a un rey en medio de un grupo de gente de su propio pueblo que no le conoce personalmente y que, por lo tanto, no le obedecerá mientras no le acompañen sus altos ministros. Pues ningún funcionario subalterno es capaz de recibir directamente sus órdenes. Él,
490 en efecto, no conoce más que la | firma de su superior, como este la del suyo, y así en ascenso hasta llegar arriba del todo, donde el secretario del gabinete certifica la firma del ministro y este, la del rey. La fama del genio entre la masa está condicionada por análogos grados intermedios. Por eso al principio es más fácil que se detenga su avance, ya que entonces es cuando más a menudo faltan las autoridades superiores, que no pueden ser más que unas pocas: en cambio, cuanto más se desciende, a más personas al mismo tiempo está dirigida la orden, y por eso ya no se detiene.

Tenemos que consolarnos de ese proceso pensando que hay que considerar una suerte el hecho de que la gran mayoría de los hombres *no* juzguen por sus propios medios sino por la simple autoridad ajena. ¡Pues qué juicios se formularían sobre Platón y Kant, sobre Homero, Shakespeare y Goethe, si cada uno juzgase según lo que realmente tiene y disfruta de ellos, y no fuera más bien la autoridad coactiva la que le hiciera decir lo que conviene, por poco inclinado que estuviera a ello en su interior! Si la cosa no fuera así, sería imposible que el verdadero mérito en un orden superior alcanzara fama alguna. Además, es una segunda suerte que cada cual solamente posea el juicio necesario para reconocer la superioridad del que está inmediatamente sobre él y seguir su autoridad; de ese modo, al final los muchos se someten a la autoridad de los pocos y se logra aquella jerarquía de los juicios en la que se basa la posibi-

lidad de la fama sólida y de amplio alcance. Para la clase inferior, la de los que son totalmente inaccesibles a los méritos de un gran espíritu, al final no queda más que el monumento, que despierta en ella una sorda noción por medio de una impresión sensible.

§ 242

A la fama del mérito de orden superior también se opone, en no menor medida que la falta de juicio, *la envidia*; ella, que incluso en los órdenes inferiores se opone al mérito ya en sus primeros pasos y no se separa de él hasta el último; por eso contribuye en gran medida a la maldad del curso del | mundo, y Ariosto tiene razón 491
en caracterizar este como

questa assai più oscura, che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena[10].

En efecto, la envidia es el alma de la alianza de todos los mediocres, que por todas partes florece y se reúne en silencio y sin convenio en contra de los aislados individuos que sobresalen en cada género. En efecto, a un individuo así nadie quiere tenerlo en su esfera de acción ni soportarlo en su ámbito, sino que el lema unánime de la mediocridad es en todas partes: *si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs*[11]. A lo raro de la excelencia y a la dificultad que encuentra para ser comprendida y conocida se añade, pues, aquella acción concordante de la envidia de innumerables individuos con el fin de reprimirla e incluso, cuando sea posible, asfixiarla.

Frente a los méritos existen dos formas de conducta: o tener alguno o no admitir ninguno. La última es la preferida en la mayoría de los casos debido a su mayor comodidad.

Por eso, tan pronto como se deja percibir un talento eminente en alguna especialidad, todos los mediocres de la misma se esfuerzan unánimemente en taparlo, en quitarle la ocasión e impedirle de todas las maneras que se dé a conocer, se manifieste y salga a la luz; exactamente igual que si se tratara de una alta traición cometida contra su incapacidad, su trivialidad y su chapucería. En la mayo-

10. [«(En) esta, más oscura que serena / Vida mortal, toda de envidia llena», *Orlando furioso* IV, 1.]

11. [«Si alguno destaca entre nosotros, que se vaya a destacar a otra parte», Helvecio, *Del espíritu*, París, 1758, vol. I, p. 57; reproducción del proverbio de los efesios en Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, L. V, c. 36, 105.]

ría de los casos su sistema de represión tiene éxito durante largo tiempo, dado que el genio, que con pueril confianza les presenta su obra para que puedan alegrarse, es quien menos capacitado está para hacer frente a las intrigas y artimañas de almas infames, que solo se encuentran a gusto en lo vulgar, pero ahí, plenamente; de hecho, no los censura ni los comprende, y de ahí que luego, desconcertado por el recibimiento, quizá comience a dudar de su obra, aunque con ello pueda extraviarse y renunciar a sus afanes, a no ser que se le abran los ojos a tiempo acerca de aquellas gentes indignas y sus intrigas. A fin de no buscar los ejemplos excesivamente cerca, pero tampoco en una lejanía ya fabulosa, véase como la envidia
492 de los músicos alemanes | se ha resistido durante toda una generación a reconocer el mérito del gran *Rossini*; yo, sin embargo, he sido testigo en una ocasión de como en una gran sociedad coral constituida se cantó el menú según la melodía del inmortal *Di tanti palpiti* a modo de burla. ¡Impotente envidia! La melodía venció y devoró las vulgares palabras. Y así, a pesar de toda envidia, las admirables melodías de Rossini se han extendido por toda la esfera terrestre y han recreado todos los corazones ayer, hoy e *in secula seculorum*. Además, véase como a los médicos alemanes, en concreto a los que escriben reseñas, se les eriza la cresta de ira cuando un hombre como *Marshal Hall* deja notar alguna vez que sabe que ha logrado algo. — La envidia es el signo seguro de la carencia y, por lo tanto, cuando está dirigida a los méritos, de la carencia de méritos. La actitud de la envidia hacia los hombres destacados la ha representado con gran belleza mi admirado *Baltasar Gracián*, en una detallada fábula: se encuentra en el *Discreto* bajo el título «Hombre de ostentación». En ella aparecen todas las aves enojadas y tramando un complot contra el pavo real y su abanico de plumas. La cotorra dice: «Si consiguiéramos simplemente que dejara de hacer el maldito desfile con su cola de plumas, su belleza se oscurecería inmediatamente: pues lo que nadie ve es como si no existiera», etc. — En consecuencia, la virtud de la modestia se ha inventado únicamente como defensa contra la envidia. Ya en mi obra principal, volumen 2, capítulo 37, p. 426 [3.ª ed., pp. 484 s.] he explicado que son siempre los granujas los que insisten en la modestia y se alegran tan cordialmente de la *modestia* de un hombre de mérito. La conocida y para muchos enojosa sentencia de *Goethe*: «Solo los bribones son modestos»[12] tiene ya un antiguo precedente

12. [*Canciones sociales*, «Rendir cuentas».]

en *Cervantes*, que entre las reglas de conducta de los poetas agregadas a su *Viaje al Parnaso* da también esta: «que todo poeta, á quien sus versos hubieren dado á entender que lo es, se estime y tenga en mucho, ateniéndose á aquel refrán: ruin sea el que por ruin se tiene»[13]. — *Shakespeare*, | en muchos de sus sonetos —las únicas 493
composiciones en las que podía hablar por sí mismo— declara con tanta seriedad como naturalidad que lo que él escribe es inmortal. Su nuevo editor crítico *Collier* dice al respecto en su introducción a los sonetos, p. 473: «En muchos de ellos se encuentran notables signos de dignidad personal y confianza en la inmortalidad de sus versos, y la opinión de nuestro autor en este sentido permanece firme y constante. Nunca tiene reparo en manifestarla, y quizá no exista ni en la Antigüedad ni en la época moderna un escritor que, en relación con los escritos que ha dejado, haya expresado con tanta frecuencia y decisión su firme fe en que el mundo nunca dejará que se pierda lo que ha escrito en ese género poético».

Un medio empleado a menudo por la envidia para desprestigiar lo bueno, en el fondo incluso su simple reverso, consiste en elogiar lo malo sin honor ni conciencia: pues en cuanto lo malo alcanza vigencia, se pierde lo bueno. Por muy eficaz que sea ese medio durante un tiempo, en especial cuando se utiliza a gran escala, al final llega el tiempo de rendir cuentas; y el crédito pasajero que se había dado a las malas producciones es saldado con el descrédito permanente de los infames que lo elogiaron; por eso prefirieron mantenerse en el anonimato.

Puesto que el mismo peligro amenaza también al directo desprecio y censura de lo bueno, aunque sea a mayor distancia, muchos son demasiado prudentes como para resolverse a él. De ahí que de modo frecuente la consecuencia próxima de la aparición de un mérito eminente sea simplemente que todos los rivales, ofendidos tan hondamente como las aves por la cola de plumas, guardan un profundo silencio con la misma unanimidad que si lo hubieran acordado: todas sus lenguas se han paralizado: es el *silentium livoris*[14] de Séneca. Con ese maligno y pérfido silencio, cuyo *terminus technicus* se llama *ignorar* [*Ignorieren*], puede darse largo tiempo por satisfecho cuando, como ocurre en las ciencias superiores, el público *inmediato* de tal producción está formado solo por rivales (gente de la especialidad) y, por consiguiente, el gran público no

13. En castellano antiguo en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

14. [«Silencio de la envidia», cf. Séneca, *Epístolas a Lucilio*, 79, 17.]

494 ejerce su derecho al voto más que indirectamente, a través de | estos, sin investigar por sí mismo. Mas si alguna vez aquel *silentium livoris* es finalmente interrumpido por un elogio, raro será que tal cosa ocurra sin segunda intención por parte de quienes aquí administran justicia:

> Pues no hay reconocimiento
> Ni de muchos ni de uno,
> Si eso no contribuye
> A que sea uno mismo el que brille[15].

En el fondo cada cual tiene que quitarse a sí mismo la fama que adjudica a otro de su misma especialidad o de una afín: solo puede ensalzar a costa de su propia validez. Por consiguiente, ya en sí y por sí mismos los hombres no están inclinados ni dispuestos al elogio y la alabanza, pero sí a la censura y la crítica, mediante las cuales se elogian indirectamente a sí mismos. Si tienen que llegar al elogio, han de prevalecer otras consideraciones y motivos. Puesto que aquí no se puede pensar en la vergonzosa vía de la camaradería, la consideración eficaz es esta: que lo más cercano al mérito de las propias producciones es el correcto aprecio y reconocimiento de las ajenas, de acuerdo con el triple rango de las mentes establecido por Hesíodo y Maquiavelo. (Véase *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón*, 2.ª ed., p. 50.) El que pierde la esperanza de lograr su pretensión de pertenecer a la primera clase se aferrará gustoso a la ocasión de ocupar un puesto en la segunda. La seguridad de que todo mérito pueda encontrar su reconocimiento final se basa casi exclusivamente en eso. De aquí se desprende además que, una vez que el alto valor de una obra es reconocido y ya no se puede ocultar ni negar, todos compiten en alabarla y honrarla: porque con ello se honran a sí mismos, en la conciencia del σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν[16] de Jenófanes; por eso se apresuran a agarrar para sí lo que ante todo yace en el premio del mérito original, inalcanzable para ellos: la correcta apreciación del mismo. Y así ocurre como en un ejército derrotado, donde ahora cada uno quiere ser el primero en correr como antes quería ser el primero en
495 luchar. | En efecto, cada uno se apresura a brindar su aprobación

15. [Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, Libro del mal humor.]

16. [«Es preciso que sea sabio quien ha de reconocer al sabio», Jenófanes en *Diógenes Laercio* IX, 20. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Jenófanes, A1.]

al que se ha estimado digno de alabanza, en virtud de un reconocimiento, la mayoría de las veces oculto aun para sí mismo, de la ley de la homogeneidad explicada en el § 241; con ello intenta aparentar que su forma de pensar y examinar es semejante a la del famoso, y salvar al menos el honor de su buen gusto, ya que no le ha quedado ninguna otra cosa.

A partir de aquí es fácil de ver que la fama es muy difícil de alcanzar pero, una vez conseguida, fácil de conservar; y asimismo, que una fama conseguida con rapidez se extingue pronto, y también aquí se dice *quod cito fit, cito perit*[17]; porque se comprende que las producciones cuyo valor puede conocer tan fácilmente la común raza humana, y los rivales admitir tan gustosos, no pueden estar muy por encima de la capacidad de producción de ambos. Pues *tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari*[18]. Además, debido ya a la ley de la homogeneidad a menudo mencionada, una fama que surge rápidamente es un indicio sospechoso: es la aprobación directa de la masa. Pero Foción supo la importancia que esta tiene cuando, al percibir el sonoro aplauso del pueblo a su discurso, preguntó a su amigo que estaba cerca: «¿Acaso he dicho algo mal sin darme cuenta?» (Plut.[arco], *Apophth.[egmata]*). Por razones inversas, una fama que ha de durar largo tiempo madurará muy tarde, y los siglos de su duración tendrán que obtenerse la mayoría de las veces a costa de la aprobación de los contemporáneos. Pues lo que debe gozar de una vigencia tan permanente ha de poseer una excelencia difícil de alcanzar, que aun para ser conocida requiere mentes que no siempre existen, y sobre todo en número suficiente como para poder hacerse oír cuando la envidia, siempre atenta, lo hace todo para sofocar sus voces. Sin embargo, los méritos mediocres, que son pronto reconocidos, corren a cambio el riesgo de que su poseedor sobreviva a ellos y pase de moda, de manera que por la fama de la juventud le caiga en suerte la oscuridad en la vejez; mientras que en el caso de los grandes méritos, por el contrario, se permanece mucho tiempo en la oscuridad pero a cambio se alcanza una fama resplandeciente en la vejez[19]. Mas si esta no hubiera de | presentarse hasta después de la muerte, entonces 496
uno se ha de contar entre aquellos de los que dice *Jean Paul* que la extremaunción es su bautismo, y se ha de consolar con los santos,

17. [Lo que nace rápidamente, rápidamente perece.]
18. [«Cada cual alaba lo que espera poder imitar», cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* II, 35 y Salustio, *La conjuración de Catilina*, 3.]
19. La muerte aplaca por completo la *envidia*; la vejez, a medias.

que no son canonizados hasta después de su muerte. — Y así se prueba lo que bien dice *Mahlmann* en *Herodes*:

> Pienso que lo verdaderamente grande en el mundo
> Es siempre lo que no gusta enseguida.
> Y aquel a quien la plebe diviniza
> Permanece poco tiempo en el altar.

Es digno de observar que esa regla tiene una confirmación inmediata en las pinturas, ya que, como saben los expertos, las más grandes obras maestras no atraen inmediatamente la mirada ni hacen una importante impresión la primera vez sino solo en visitas reiteradas, pero entonces la hacen cada vez mayor.

Por lo demás, la posibilidad de una apreciación oportuna y correcta de determinadas producciones depende ante todo del tipo y género de estas; en concreto, está en función de que este sea elevado o inferior, por lo tanto, difícil o fácil de entender y juzgar, y de que tenga un público mayor o menor. Esta última condición depende sobre todo de la primera, pero en parte también de si las obras son susceptibles de copia, como los libros y las composiciones musicales. Así pues, con la complicación de esas dos condiciones, las producciones que no son esclavas de ninguna utilidad —que son las únicas de las que aquí hablamos— forman con respecto a la posibilidad de un pronto reconocimiento y apreciación de su valor más o menos la serie siguiente, en la cual la que va primero puede esperar el más rápido aprecio: equilibristas, artistas ecuestres, bailarines de ballet, prestidigitadores, actores, cantantes, virtuosos, compositores, poetas (ambos debido a la copia de sus obras), arquitectos, pintores, escultores, filósofos: estos ocupan sin comparación el último puesto, ya que sus obras no prometen entretenimiento sino solamente enseñanza y además suponen conocimientos y exigen mucho esfuerzo por parte del lector; con lo que su público resulta extraordinariamente pequeño y su fama alcanza mucha más extensión a lo largo que a lo ancho. En general, la posibilidad de duración de
497 la fama tiene una relación más o menos inversa con | su pronta aparición, de modo que entonces la serie anterior iría en el orden contrario; solo que en tal caso los poetas y compositores, en virtud de la posibilidad de la eterna conservación de todas las obras escritas, pasarían a estar muy cerca del filósofo, al que, no obstante, le correspondería el primer lugar debido a la rareza mucho mayor de las producciones en esa materia, a su enorme importancia y a la posibilidad de que sean traducidas casi por completo a todos los

idiomas. En ocasiones la fama de los filósofos sobrevive incluso a sus mismas obras, como ha ocurrido con Tales, Empédocles, Heráclito, Demócrito, Parménides y Epicuro, entre otros.

Por otra parte, en el caso de obras que sirven a la utilidad o directamente al placer sensible la apreciación correcta no encuentra ninguna dificultad, y un pastelero destacado no permanecerá mucho tiempo en la oscuridad en ningún país, por no hablar de que tenga necesidad de apelar a la posteridad. —

Entre la fama de rápida aparición se cuenta también la falsa, en concreto la fama artificial de una obra, erigida por medio del elogio injusto, buenos amigos, críticos sobornados, indicaciones de arriba y compromisos de abajo, todo ello dando acertadamente por supuesta la falta de juicio de la masa. Se asemeja a las vejigas de buey con las que se pone a flote un cuerpo pesado. Lo soportan más o menos tiempo, según lo bien hinchadas y lo fuertemente atadas que estén: pero el aire se pierde poco a poco y el cuerpo se hunde. Esa es la suerte inevitable de las obras que no tienen *en sí mismas* la fuente de su fama: el falso elogio se extingue, los compromisos desaparecen, el experto no encuentra la fama confirmada, esta se esfuma y es sustituida por un menosprecio tanto mayor. En cambio, las obras auténticas, que tienen la fuente de su fama *en sí mismas* y por lo tanto son capaces de excitar la admiración a cada momento, se parecen a los cuerpos específicamente ligeros, que se mantienen siempre arriba por sus propios medios y descienden así por la corriente del tiempo.

En toda la historia literaria de la época antigua y moderna no se ha podido mostrar un ejemplo de falsa fama que pueda equipararse al de la filosofía hegeliana. Nunca y de ningún modo lo absolutamente malo, lo palmariamente falso, absurdo y hasta | claramente 498
sin sentido, además de sumamente repulsivo y nauseabundo en su exposición, ha sido celebrado como la suprema sabiduría y lo más excelente que haya visto el mundo, con una osadía tan indignante y una desvergüenza tal como lo ha sido aquella filosofía absolutamente carente de valor. No necesito decir que en lo alto brillaba el Sol. Pero sí hay que observar que entre el público alemán ha sido un completo éxito: ahí está el escándalo. Durante más de un cuarto de siglo aquella fama ensartada de mentiras se ha considerado auténtica y aquella *bestia trionfante* ha florecido e imperado en la república alemana de los eruditos, hasta el punto de que los pocos que se opusieron a esa locura no se atrevieron a hablar de su miserable autor más que como de un genio infrecuente y un gran espíritu, haciéndole profundas reverencias. Pero no se va a dejar de

inferir lo que de ahí se sigue; por eso siempre en la historia literaria ese periodo figurará como una lacra permanente de la nación y de la época, y será el escarnio de los siglos: ¡con razón! Por supuesto, tanto las épocas como los individuos son libres de ensalzar lo malo y despreciar lo bueno: pero la Némesis[20] alcanza a las unas como a los otros y no faltará la campana de la vergüenza. En aquella época en que el coro de los venales colegas difundía planificadamente la fama de aquel filosofastro corruptor de inteligencias y de su funesto garabateo de sinsentidos; entonces, cuando en Alemania había un cierto grado de refinamiento, ya la forma y el estilo del elogio tendría que haber hecho pensar que nacía únicamente de la intención y no de la comprensión. Pues se vertió sin freno y copiosamente hacia las cuatro partes del mundo, brotó a borbotones de amplias bocas sin reserva, sin condición, sin descuento, sin medida, hasta que les faltaron las palabras. Y, no contentos con su propio peán[21] polifónico, aquellos miembros de la claque puestos en fila seguían con inquietud al acecho de cualquier átomo de elogio ajeno no comprado, con el fin de recogerlo y mantenerlo bien en alto: en efecto, allá donde algún hombre famoso hubiera pronunciado una palabra de aprobación por obligación, a modo de cumplido o engañado, o bien cuando se le hubiera escapado casualmente o incluso cuando con ella hubiera querido suavizar por
499 temor o compasión la censura hecha a un oponente, | entonces todos ellos se abalanzaban a recogerla para mostrarla triunfantes a su alrededor. Así actúa la *intención* y así elogian los mercenarios que esperan su sueldo, los miembros pagados de la claque y las brigadas literarias conjuradas. En cambio, la alabanza sincera, que nace únicamente de la *comprensión*, tiene un carácter totalmente distinto. Está precedida por lo que *Feuchtersleben* ha expresado con gran belleza:

> ¡Mas cómo se retuercen los hombres y se defienden,
> Simplemente por no apreciar lo bueno![22]

En efecto, el elogio sincero llega muy despacio y tarde, esporádicamente y medido con escasez, es exprimido al repartirlo y está siempre sujeto a restricciones, de modo que el receptor bien puede decir:

20. Diosa griega de la justicia retributiva, la venganza y la fortuna. [*N. de la T.*]
21. Canto lírico griego dedicado al dios Apolo. [*N. de la T.*]
22. [*Poemas del barón de Feuchtersleben*, Stuttgart/Tübingen, 1836, p. 84.]

Χείλεα μέν τ᾽ ἐδίην᾽, ὑπερῴεην δ᾽ οὐκ ἐδίηνεν[23].
Il. XXII, 495

Y sin embargo, quien lo dispensa se separa de él con resistencia. Pues es una recompensa que la grandeza de los méritos auténticos, ya imposible de encubrir, arranca contra su voluntad a la mediocridad torpe, insensible, obstinada y además envidiosa: es el laurel que, como canta *Klopstock*[24], era merecedor del sudor del hombre noble: es, como dice Goethe, el fruto

De aquella valentía que tarde o temprano
Vence la resistencia del torpe mundo.[25-26]

En consecuencia, el elogio sincero es a aquella desvergonzada adulación del que está plagado de intención lo que la noble y sincera amada que se ha conquistado con esfuerzo a la prostituta callejera pagada, cuyo maquillaje blanco y bermellón, aplicado en gruesa capa, tendría que haberse reconocido inmediatamente en la fama de Hegel, siempre y cuando, como se ha dicho, los alemanes hubieran sido algo *sutiles*. Entonces no se habría hecho realidad de una forma tan manifiesta, para vergüenza de la nación, lo que ya Schiller había cantado:

Vi las sagradas coronas de la gloria
Profanadas sobre la frente vulgar[27].

La gloria hegeliana seleccionada aquí como ejemplo de falsa fama
es, desde luego, un hecho sin igual —sin | igual incluso en Alema- 500
nia— ; por eso exhorto a las bibliotecas públicas a conservar cuidadosamente momificados todos los documentos del mismo, tanto las *opera omnia* del propio filosofastro como las de sus adoradores, para enseñanza, advertencia y diversión de la posteridad, y como un monumento a esta época y esta nación.

No obstante, cuando uno extiende la mirada y tiene a la vista *el elogio de los contemporáneos* de todas las épocas en general, descubre que en realidad este es siempre una ramera prostituida y

23. [«Humedece los labios pero no el paladar», *Ilíada* XXII, 495.]

24. [*El lago de Zúrich*, v. 52.]

25. [Epílogo a «La campana de Schiller».]

26. La fama es la admiración que se arranca al hombre contra su voluntad y tiene que ventilarse.

27. [*El ideal*, estrofa 9.]

ensuciada por miles de individuos indignos a los que se les ha otorgado. ¿Quién podría desear semejante meretriz? ¿Quién podría estar orgulloso de su favor? ¿Quién no la rechazará? — En cambio, la *fama en la posteridad* es una belleza orgullosa y esquiva que solo se entrega a los hombres dignos, a los vencedores, a los infrecuentes héroes. — Así es. Y de paso se puede inferir de ahí cómo tienen que ir las cosas con ese género bípedo: porque se requieren generaciones y hasta siglos antes de que entre sus cientos de millones concurran un puñado de inteligencias que sean capaces de distinguir lo bueno de lo malo, lo auténtico de lo espurio, el oro del cobre, y a los que por ende se les pueda denominar el tribunal de la posteridad; tribunal que además viene favorecido por la circunstancia de que entonces la irreconciliable envidia de la ineptitud y la intencionada adulación de la infamia han enmudecido, con lo que la comprensión toma la palabra.

¿Y no vemos como, en conformidad con la miserable condición del género humano ya mencionada, en todas las épocas los grandes genios, sean de la poesía, de la filosofía o de las artes, existen como héroes aislados que han de sostener una lucha desesperada contra la embestida de una hueste? Pues la torpeza, barbarie, absurdidad, necedad y brutalidad de la gran, la gran mayoría del género humano, se opone eternamente a su acción en todas las formas y procedimientos, y forma así aquella hueste hostil que al final los derrota. Todo *héroe* es un *Sansón*: el fuerte sucumbe a las intrigas de los que son débiles pero muchos: si al final pierde la paciencia, los aplasta a ellos y a sí mismo. O bien es simplemente un Gulliver entre los
501 liliputienses que, al ser demasiados en número, al final le | vencen. Cualquiera que sea la producción de tales individuos, se la conoce difícilmente, es valorada tarde y únicamente por autoridad, y es fácil que sea desbancada de nuevo, al menos por un tiempo. Pues en su contra siempre se lanzará lo falso, lo vulgar, lo de mal gusto; y todo eso agrada más a aquella gran mayoría, por lo que casi siempre sale vencedor. Lo mismo da que el crítico se encuentre ante ella gritando como Hamlet cuando muestra a su indigna madre los dos retratos: «¿Tenéis ojos? ¿Tenéis ojos?»[28]. — ¡Ah, no tienen! Cuando observo a los hombres disfrutando las obras de los grandes maestros y veo de qué clase es su aprobación, a menudo se me vienen a la cabeza los monos amaestrados para las llamadas «comedias», que adoptan actitudes bastante humanas pero siempre delatan que

28. [*Hamlet* II, 4.]

les falta el verdadero principio interno de aquellas actitudes, ya que siempre dejan entrever su naturaleza irracional.

Según todo esto, la frecuente expresión de que uno «está por encima de su siglo» se ha de interpretar en el sentido de que está por encima del género humano en general, y por eso solo puede ser conocido inmediatamente por quienes superan ellos mismos en alto grado la medida de las capacidades usuales: mas esos son demasiado raros como para que en todo tiempo pudiera existir un número de ellos. Y si aquel no está especialmente favorecido por el destino en ese tema, será «ignorado por su siglo», es decir, quedará privado de prestigio hasta que el tiempo haya acumulado poco a poco las voces de las raras mentes capaces de juzgar una obra de género superior. Después se dice en la posteridad: «ese hombre estuvo por encima de su siglo» en vez de «por encima de la humanidad»: esta, en efecto, cargará gustosamente su propia culpa sobre un solo siglo. De ahí se sigue que quien ha estado por encima de su siglo bien podría haber estado también por encima de todos los demás; a no ser que en alguno de ellos, por un raro golpe de fortuna, hubieran nacido a la vez que él algunos críticos de la especialidad de sus obras que fueran capaces y justos; eso es lo que ocurre, según un hermoso mito hindú, cuando Visnu se encarna como héroe y al mismo tiempo viene al mundo Brahma como cantor de sus hazañas; precisamente por eso | Valmiki, Vyasa y Kalidasa son encar- 502
naciones del Brahma[29]. — En ese sentido, podemos decir que toda obra inmortal pone a prueba a su época con respecto a su capacidad para reconocerla: en la mayoría de los casos no pasa la prueba mejor que los vecinos de Filemón y Baucis, que cerraron las puertas a los dioses de incógnito[30]. Por consiguiente, la correcta medida del valor intelectual de una época no está en los grandes espíritus que surgieron en ella, ya que sus capacidades son obra de la naturaleza y la posibilidad de instruirlas dependía de circunstancias casuales; antes bien, la medida la proporciona la acogida que sus obras han encontrado entre sus contemporáneos, en concreto, si fueron objeto de una aprobación pronta y viva, o tardía y reacia, o si se dejó por completo a la posteridad. Este último será el caso, especialmente

29. Polier, *Mythol. d. Indous*, vol. I, pp. 172-190.

30. En la mitología griega, Zeus y Hermes, disfrazados de mortales, llegaron a Frigia, donde pidieron a sus habitantes un lugar para pasar la noche. Tras la negativa de todos ellos, solo Filemón y Baucis los acogieron en su casa. Zeus destruyó la ciudad con una inundación, excepto la cabaña de Filemón y Baucis, que fue convertida en un templo. [*N. de la T.*]

cuando se trate de obras de un género superior. Pues será tanto más seguro que no se produzca el golpe de suerte antes mencionado, cuantos menos sean aquellos a los que resulte asequible el género en el que trabaja un gran espíritu. Aquí radica la enorme ventaja en la que se encuentran los poetas en relación con la fama, ya que ellos son asequibles a casi todos. Si Walter Scott solamente hubiera podido ser leído y juzgado por unas cien personas, quizá se hubiera preferido frente a él a cualquier vulgar escritorzuelo; y cuando más tarde se hubiera explicado el asunto, también a él se le habría otorgado el honor de «haber estado por encima de su siglo». — Mas cuando a la incapacidad de aquellas cien inteligencias que han de juzgar una obra en nombre de una época se asocia la envidia, la falta de honradez y las intenciones conforme a fines personales, entonces esa obra tiene el triste destino de aquel que aboga ante un tribunal cuyos miembros están todos sobornados.

En conformidad con ello, la historia literaria muestra constantemente que quienes hicieron de la comprensión y los conocimientos su fin han quedado ignorados y abandonados, mientras que quienes
503 hicieron alarde aparentando tenerlos | han gozado de la admiración de sus contemporáneos y, además, de los emolumentos.

La eficacia de un escritor tiene como primera condición que alcance la fama, que haya que leerlo. Pero habrá cien hombres que a base de artimañas, casualidades y afinidades electivas consigan esa fama rápidamente sin ser dignos de ella, mientras que uno que lo sea la logrará despacio y tarde. En efecto, aquellos tienen amigos, ya que la chusma existe siempre en gran número y se mantiene estrechamente unida: pero él solo tiene enemigos, porque la superioridad de espíritu es siempre y en todos los respectos lo más odiado del mundo: y más entre los ignorantes de la misma especialidad, que quieren gozar ellos mismos de algún crédito[31]. — Si los profesores de Filosofía pensaran acaso que aquí se alude a ellos y a la táctica que han sostenido durante treinta años en contra de mi obra, han acertado.

Estando así las cosas, una condición fundamental para producir algo grande, algo que sobreviva a la propia generación y al propio siglo, es que no se estimen en nada los contemporáneos con sus opiniones, su modo de ver las cosas y las censuras y elogios que de ahí se derivan. No obstante, esa condición se presenta ya por sí misma

31. Por lo regular la cantidad y la calidad del público de una obra están en relación inversa; de ahí que, por ejemplo, de las numerosas ediciones de la obra de un poeta no se pueda inferir en modo alguno su valor.

tan pronto como las demás se han reunido: y eso es una suerte. Pues si al producir tales obras uno pretendiera tener en consideración la opinión general o el juicio de los colegas, lo desviarían a cada paso del camino justo. Por eso, quien quiera pasar a la posteridad se ha de sustraer a la influencia de su época; pero a cambio, por supuesto, ha de renunciar a influir en ella y estar dispuesto a pagar la fama de los siglos con la aprobación de los contemporáneos.

En efecto, cuando una verdad nueva y por lo tanto paradójica llega al mundo, los hombres en general se resistirán a ella obstinadamente y durante todo el tiempo posible, e incluso la seguirán negando cuando vacilen y estén ya casi convencidos. Sin embargo, ella sigue actuando en silencio y extendiéndose como un ácido, hasta que todo está destruido: entonces a ratos se hace | perceptible un 504
estallido, el antiguo error se derrumba y de repente esta ahí, como un monumento descubierto, el nuevo edificio de pensamientos generalmente reconocido y admirado. Por supuesto, todo eso suele ir muy lento. Pues normalmente la gente no sabe a quién ha de oír hasta que tal individuo ya no está, de modo que el *hear!, hear!* resuena después de que el hablante se ha retirado.

Un mejor destino aguarda, en cambio, a las obras de especie corriente. Nacen en el curso y el contexto de la cultura colectiva de su época, por lo que se hallan estrechamente ligadas al espíritu de su tiempo, es decir, a las opiniones dominantes, y están calculadas para la necesidad del momento. Por lo tanto, si algún mérito tienen, este será reconocido muy pronto y enseguida serán objeto de interés, al estar engranadas en la época cultural de sus contemporáneos: se les hará justicia, a menudo incluso más que eso, y sin embargo darán poca materia de envidia: porque, como se ha dicho, *tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari*[32]. Pero aquellas obras extraordinarias que están destinadas a pertenecer a toda la humanidad y vivir por siglos nacen demasiado adelantadas, y precisamente por eso son ajenas a la época cultural y al espíritu de su propio tiempo. No pertenecen a él, no encajan en su conexión, así que no suscitan el interés del que está inmerso en él. Pertenecen a otro nivel cultural superior y a un tiempo aún lejano. Su órbita es a aquellas otras como la de Urano a la de Mercurio. De ahí que de momento no se le haga justicia: no se sabe qué hacer con ella, así que se la deja para seguir con el propio paso de tortuga. Pero tampoco el gusano ve el ave en el aire.

32. Véase p. 495 [p. 477], nota 18. [*N. de la T.*]

La cifra de los libros que se escriben en un idioma puede estar más o menos en relación de cien mil a uno con el número de los que se convierten en parte de su literatura verdadera y permanente. — ¡Y qué destino han de soportar la mayoría de estos últimos antes de que, navegando junto a aquellos cien mil, arriben al puesto de honor que les corresponde! Todos ellos son obras de mentes inusuales
505 y claramente superiores, | y justo por eso, específicamente distintas de las demás; lo cual se pone de manifiesto antes o después.

No pensemos que las cosas irán mejor alguna vez en este respecto. La miserable índole del género humano adopta en cada generación una forma algo modificada, pero en todas las épocas es la misma. Los espíritus destacados raramente prevalecen mientras viven, porque solo son comprendidos plena y verdaderamente por los que son ya afines a ellos.

Dado que entre tantos millones rara vez hay siquiera uno que recorre el camino de la inmortalidad, ese ha de estar necesariamente muy solo; y el viaje se realiza a través de un paraje terriblemente yermo, semejante a los desiertos de Libia, de cuya impresión no tiene idea nadie que no los haya visto. Entretanto, yo recomiendo ante todo llevar equipaje ligero para ese viaje, ya que en otro caso habrá que arrojar demasiado en el camino. Por eso, tengamos siempre presente la sentencia de Baltasar Gracián: «Lo bueno, si breve, dos vezes bueno» [33], que en general es especialmente recomendable para los alemanes. —

Los grandes espíritus son al breve lapso de tiempo en el que viven lo que los grades edificios a una pequeña plaza en la que se asientan. En efecto, no los vemos en toda su magnitud porque estamos demasiado cerca de ellos; y por la misma causa tampoco percibimos a aquellos: pero cuando hay un siglo por medio, son conocidos y añorados.

De hecho, hasta el propio curso vital del efímero hijo del tiempo que ha producido una obra imperecedera muestra una gran desproporción con ella — análoga a la de la madre mortal, como Sémele o Maya, que ha dado a luz un dios inmortal, o a la relación inversa de Tetis con Aquiles. Pues lo perecedero y lo imperecedero están en una contradicción demasiado grande. Su breve lapso de tiempo, su vida necesitada, oprimida e inestable raramente permitirá que vea siquiera el comienzo de la brillante trayectoria de su hijo inmortal, o que de alguna manera sea tenido por lo que es. Antes bien, un

33. En castellano antiguo en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

hombre de fama póstuma sigue siendo lo contrario de un hombre de la nobleza, cuya fama le precede.

|Sin embargo, para el hombre famoso la diferencia entre ser fa- 506
moso en su época y en la posteridad se reduce en último término simplemente a que en el primer caso sus admiradores están separados de él por el espacio, y en el segundo, por el tiempo. Pues por lo regular no los tiene a la vista ni siquiera en el caso de la fama entre los contemporáneos. En efecto, la admiración no soporta la cercanía sino que casi siempre se mantiene en la distancia, ya que con la presencia personal del admirado se derrite como la mantequilla al sol. Por consiguiente, incluso al que es famoso en su época, las nueve décimas partes de quienes viven cerca de él lo estimarán únicamente por su rango y su fortuna, y a lo sumo en la décima parte restante habrá una confusa conciencia de sus méritos como consecuencia de alguna información venida de lejos. Sobre esa incompatibilidad de la admiración con la presencia personal y de la fama con la vida tenemos una hermosa carta latina de *Petrarca*: en la edición veneciana de sus *Epistolae familiares* que tengo ante mí, del año 1492, es la segunda carta y está dirigida a Thomas Messanensis. Entre otras cosas dice que todos los eruditos de su época tenían la máxima de menospreciar todos los escritos a cuyo autor hubieran visto siquiera una sola vez. — En consecuencia, los más famosos en relación con el reconocimiento y la admiración se han mostrado siempre en la lejanía, tanto temporal como espacial. Por supuesto, ellos reciben a veces noticias de su fama desde esta, mas nunca desde aquella: pero a cambio, el mérito grande y auténtico está en condiciones de anticipar con seguridad su fama en la posteridad. De hecho, el que engendra un pensamiento realmente grande se percata ya en el instante de su concepción de su conexión con la generación futura; de modo que siente la extensión de su existencia a lo largo de los siglos y de esa manera, al igual que vive *para* los hombres futuros, vive también *con* ellos. Por otra parte, cuando, conmovidos por la admiración de un gran espíritu a cuyas obras acabamos de dedicarnos, desearíamos acercarlo a nosotros, verlo, hablarle y sentarlo entre nosotros, tampoco ese anhelo queda sin correspondencia: | pues también él ha anhelado una posteridad 507
que lo reconozca, que le tribute el honor, el agradecimiento y el amor que una época contemporánea llena de envidia le negó.

§ 243

Así pues, si las obras intelectuales de superior especie no encuentran reconocimiento más que ante el tribunal de la posteridad, un desti-

no opuesto les está preparado a ciertos errores brillantes que, nacidos de gente de talento, parecen tan fundados y son defendidos con tanto entendimiento y conocimiento, que alcanzan fama y crédito entre sus contemporáneos, y los mantienen por lo menos mientras vive su autor. De este tipo son algunas falsas teorías y falsos criticismos, también poesías y obras de arte de falso gusto o estilo, guiado por el prejuicio de la época. El prestigio y la vigencia de todas esas cosas se debe a que todavía no existen quienes sepan refutarlas o bien demostrar su falsedad. No obstante, en la mayoría de los casos ya la siguiente generación trae a tales hombres y entonces el esplendor llega a su fin. Solamente en casos aislados dura mucho, como, por ejemplo, ha sido el caso, y lo es aún hoy, de la teoría de los colores de Newton: otros ejemplos de ese estilo son el sistema ptolemaico del mundo, la química de Stahl, la impugnación de la personalidad e identidad de Homero por parte de F. A. Wolf, quizá también la destructiva crítica de la historia de los reyes romanos, de Niebuhr, etc. Así, el tribunal de la posteridad constituye, tanto en los casos favorables como en los desfavorables, la justa corte de casación de los juicios de los contemporáneos. Por eso es tan difícil e infrecuente satisfacer por igual a estos y a la posteridad.

Deberíamos tener a la vista la inexorable acción del tiempo en la corrección del conocimiento y del juicio, a fin de tranquilizarnos siempre que, sea en el arte y la ciencia o en la vida práctica, surgen y se propagan grandes errores; o bien cuando se abre paso una empresa falsa o incluso pérfida, y los hombres le dan su aprobación. Entonces no debemos alterarnos, y aún menos desalentarnos, sino
508 pensar que ya | reconocerán su error y que solo necesitan tiempo y experiencia para conocer por sus propios medios lo que el hombre de visión más aguda vio a primera vista. — Si la *verdad* habla desde el estado de las cosas, no hace falta ayudarla con palabras: el tiempo le agenciará mil lenguas. — Cuán largo sea ese tiempo dependerá, por supuesto, de la dificultad del objeto y la verosimilitud de lo falso: pero también él pasará, y en muchos casos sería estéril pretender anticiparse a él. En el peor de los casos al final ocurrirá en lo teórico lo mismo que en lo práctico, donde el engaño y el fraude, insolentados por el éxito favorable, avanzan cada vez más, hasta que al final el descubrimiento se produce de manera casi inevitable. Así también, en lo teórico el absurdo se acrecienta cada vez más gracias a la ciega confianza de los tontos, hasta que al final se ha hecho tan grande que aun el ojo más idiota lo reconoce. Por eso habría que decir a tales individuos: ¡mejor cuanto más disparatado! También podemos fortalecernos volviendo la mirada a todas las

patrañas y manías que ya tuvieron su tiempo y luego fueron eliminadas por completo. En el estilo, en la gramática y en la ortografía hay algunas a las que no les son dados más de tres o cuatro años. En el caso de errores mayores tendremos que quejarnos de la brevedad de la vida humana, pero siempre haremos bien en quedarnos por detrás de nuestro tiempo cuando vemos que él mismo está inmerso en el retroceso. Pues hay dos formas de no estar *au niveau de son temps*[34]: por debajo o por encima.

34. [Al nivel de su tiempo.]

| Capítulo 21 509

SOBRE ERUDICIÓN Y ERUDITOS

§ 244

Cuando se ven las múltiples y variadas instituciones erigidas para enseñar y aprender, y la enorme aglomeración de alumnos y profesores, se podría creer que al género humano le importan mucho el conocimiento y la verdad. Pero también aquí las apariencias engañan. Estos enseñan para ganar dinero y no aspiran a la sabiduría sino a aparentarla y gozar de crédito por ella: y aquellos aprenden, no para adquirir conocimiento y comprensión de las cosas, sino para poder parlotear y darse importancia[1]. En efecto, cada treinta años aparece en el mundo una nueva generación, un jovenzuelo que de nada sabe, que pretende tragarse sumariamente y con toda rapidez los resultados del saber humano acumulado durante siglos, y luego quiere ser más listo que toda la época pasada. Con ese fin se matricula en universidades y echa mano de los libros, los más recientes, que sean contemporáneos suyos y de su misma edad. ¡Todo breve y nuevo!, como nuevo es él mismo. Entonces empieza a juzgarlo todo. — No he tenido en cuenta aquí los estudios realizados para ganarse la vida.

§ 245

Los estudiantes y graduados de todas clases y de todas las edades persiguen solamente *información*, no *comprensión*. Se empeñan en

1. En el original, como también en la edición de Deussen, aparece, a todas luces equivocadamente, *Jene [...] und Diese*, es decir, «aquellos [los alumnos] [...] y estos [los profesores]». [*N. de la T.*]

tener información de todo: de todas las piedras, plantas, batallas, experimentos, y de todos los libros sin excepción. No se les ocurre que la información es un simple *medio* de la comprensión y que en sí misma tiene poco o ningún valor; por el contrario, esa es la
510 forma de pensar | que caracteriza la mente filosófica. Ante la imponente erudición de aquellos sabelotodo, me digo a veces: ¡Oh, qué poco tiene que haber pensado uno para haber podido leer tanto! Incluso cuando se dice de Plinio el Viejo que constantemente leía o hacía que le leyeran —en la mesa, en los viajes, en el baño—, se me plantea la pregunta de si el hombre tenía tanta carencia de pensamientos propios que le tenían que fluir sin cesar los ajenos, igual que al que padece de desnutrición hay que darle un *consommé* para mantenerlo vivo. Y ni su credulidad acrítica ni su estilo de compendio, que es inefablemente repulsivo, difícil de entender y economizador de papel, son apropiados para darme un alto concepto de su capacidad de pensar por sí mismo.

§ 246

Así como el mucho *leer y aprender* perjudica el propio *pensar*, el mucho *escribir y enseñar* quita al hombre el hábito de la claridad y, *eo ipso*, de la profundidad en el saber y la comprensión; porque no le deja tiempo para lograrlas. Entonces, en sus exposiciones tiene que rellenar las lagunas de su conocimiento claro con palabras y frases. Eso es lo que hace que la mayoría de los libros sean tan infinitamente aburridos, y no la aridez del tema. Pues, como se suele decir, un buen cocinero puede hacer que resulte comestible incluso una vieja suela de zapato; y así un buen escritor puede hacer entretenido el tema más árido.

§ 247

Para la gran mayoría de los eruditos su ciencia es medio, no fin. Por eso nunca producirán nada grande en ella; porque para eso se requiere que ella sea el fin del que la cultiva, y que todo lo demás, incluso la propia existencia de este, no sea más que un medio. Pues las cosas que no se hacen por sí mismas se hacen solo a medias, y en cualquier clase de obras únicamente puede alcanzar la verdadera excelencia lo que ha sido producido por sí mismo y no como medio para fines ulteriores. Y así, solo ofrecerá nuevas y grandes visiones fundamentales quien
511 tenga como fin inmediato de sus estudios la adquisición | del propio conocimiento, sin preocuparse por el ajeno. Pero los eruditos, tal

y como por lo regular son, estudian con el fin de poder enseñar y escribir. De ahí que su mente se asemeje a un estómago y unos intestinos de los que vuelve a salir la comida sin digerir. Precisamente por eso sus enseñanzas y sus escritos son de poca utilidad. Pues no se puede alimentar a otros con secreciones sin digerir sino solamente con la leche que se ha segregado de la propia sangre.

§ 248

La *peluca* es el símbolo bien elegido del puro erudito en cuanto tal. Adorna la cabeza con una buena cantidad de cabello ajeno, a falta del propio, al igual que la erudición consiste en equiparse de una gran cantidad de pensamientos ajenos que, por supuesto, no le quedan tan bien ni tan naturales; tampoco son tan útiles en todos los casos ni adecuados a todos los fines, ni están tan firmemente arraigados; ni tampoco, cuando se han agotado, son inmediatamente sustituidos por otros de la misma fuente, como ocurre con los que han brotado de un fundamento y un suelo propios; precisamente por eso *Sterne*, en *Tristram Shandy*, tiene el atrevimiento de decir: *an ounce of a man's own wit is worth a tun of other people's* (Una onza de espíritu propio vale tanto como dos mil libras del ajeno). —

Realmente, aun la más perfecta erudición es al genio lo que un herbario al mundo de las plantas, que siempre se regenera, que está siempre fresco y joven, eternamente cambiante; y no hay contraste mayor que el existente entre la erudición del comentarista y la pueril ingenuidad del viejo.

§ 249

¡Diletantes, diletantes! — Así son llamados con desdén los que cultivan una ciencia o un arte por afición y con alegría, *per il loro diletto*[2], por parte de quienes se han dedicado a ellos por el lucro; porque *ellos* solo se deleitan en el dinero que se puede ganar así. Ese menosprecio se debe a su infame convicción de que nadie puede acometer nada en serio si no lo aguijonean la necesidad, el hambre o cualquier otro afán. El | público es del mismo espíritu y, por lo 512
tanto, de la misma opinión: de ahí nace su general respeto a toda la «gente de la especialidad» y su desconfianza hacia los diletantes. En cambio, la verdad es que para el diletante el asunto es un fin; para el hombre de la especialidad en cuanto tal, un simple medio:

2. [Por el puro placer.]

mas solo se dedicará con total seriedad a una cosa aquel que tenga interés inmediato en ella y se ocupe de ella por amor, el que la practique *con amore*. De él, y no de los criados de alquiler, ha surgido siempre lo más grande.

§ 250

También *Goethe* fue un diletante en la teoría de los colores. ¡Digamos aquí algunas palabras al respecto!

Ser tonto y malo [*schlecht*] está permitido: *ineptire est juris gentium*[3]. En cambio, hablar de la tontería y la maldad [*Schlechtigkeit*] es un crimen, un indignante quebrantamiento de las buenas costumbres y de toda decencia. — ¡Una sabia precaución! No obstante, ahora he de pasarla por una vez por alto para hablar con mis compatriotas en su idioma. Pues he de decir que el destino de la teoría de los colores de Goethe es una prueba manifiesta, bien de la falta de honradez o bien de la total carencia de juicio del mundo erudito alemán: probablemente las dos nobles cualidades han actuado aquí de la mano. El público culto busca vivir bien y entretenerse, por lo que deja de lado todo lo que no sea novela, comedia o poesía. Para leer en algún caso excepcional con el fin de instruirse, aguarda primero a que aquellos que entienden más se comprometan por escrito a que ahí se puede encontrar realmente enseñanza. Y los que entienden más, se supone, son la *gente de la especialidad*. En efecto, se confunde a los que viven *de* una cosa con los que viven *para* ella, si bien en algún caso raro son los mismos. Ya *Diderot* ha dicho en *El sobrino de Rameau* que los que enseñan una ciencia no son los que la comprenden y se dedican en serio a ella, ya que a estos no les queda tiempo para enseñarla. Aquellos otros viven simplemente *de* la ciencia: esta es para ellos «una buena vaca que les provee de mantequilla»[4]. — Cuando el más grande espíritu de una nación ha hecho de un tema el principal objeto de estudio de su vida, como es el caso de *Goethe* con la teoría de
513 los colores, | y no encuentra ninguna aceptación, es obligación de los gobiernos que pagan a las academias darles la orden de hacer que se investigue el tema por medio de una comisión; así ocurre en Francia con cosas mucho más insignificantes. ¿Para qué, si no, están esas academias, que tanto se extienden y en las que, sin

3. [Ser inepto es un derecho de las gentes.]
4. [Schiller, epigrama «Ciencia».]

embargo, se sienta y engríe algún que otro idiota? Raras veces salen de ellas nuevas verdades de trascendencia: por eso deberían al menos ser capaces de juzgar producciones importantes y ser obligadas a hablar *ex officio*. Sin embargo, por lo pronto el señor *Link*, miembro de la Academia de Berlín, ha dado una prueba de su Juicio académico en sus *Propileos de la historia natural*, volumen I, 1836. Convencido *a priori* de que su colega de universidad *Hegel* es un gran filósofo, y la teoría de los colores de *Goethe*, una mamarrachada, une a ambos en la p. 47, de la siguiente manera: «Hegel se deshace en enormes invectivas cuando se trata de *Newton*, quizá por *condescendencia* —una mala cosa merece una mala palabra— con Goethe». Así que ese señor Link tiene el atrevimiento de hablar de la *condescendencia* de un miserable charlatán hacia el mayor espíritu de la nación. Como prueba de su Juicio y su ridícula osadía añado aún los siguientes pasajes del mismo libro, que ilustran el anterior: «Hegel supera en profundidad a todos sus predecesores: se puede decir que la filosofía de estos desaparece ante la de aquel» (p. 32). Y su exposición de aquella miserable bufonada de cátedra de Hegel concluye en la p. 44 diciendo: «Este es el sublime y bien fundado edificio de la más alta sagacidad metafísica que conoce la ciencia. Palabras como estas: «El pensamiento de la necesidad es la libertad; el Espíritu se crea un mundo de la moralidad en el que la libertad se hace a su vez necesidad», llenan el espíritu afín de profundo respeto; y, una vez que son convenientemente reconocidas, aseguran la inmortalidad al que las pronunció». — Dado que ese señor *Link* no solo es miembro de la Academia de Berlín sino que también se cuenta entre las personas notables, quizá incluso entre las celebridades de la república alemana de eruditos, estas expresiones valen también como una *prueba del Juicio alemán y de la justicia alemana*, sobre todo porque nunca han sido criticadas. Con eso se entenderá mejor cómo pudo suceder | que durante treinta años mis escritos no 514
hubieran sido considerados merecedores de ser mirados.

§ 251

El erudito alemán es demasiado pobre para poder ser honrado y respetable. De ahí que su camino y su método sea andar con rodeos y ambigüedades, acomodarse y renegar de sus convicciones, enseñar y escribir lo que no cree, arrastrarse, adular, hacer partidos y concertar camaraderías, tener en consideración a los ministros, las celebridades, los colegas, los estudiantes, los libreros, los críticos; en

suma, todo antes que la verdad y el mérito ajeno. De este modo se convierte la mayoría de las veces en un granuja considerado. Como consecuencia de ello, también en la literatura alemana en general, y en la filosofía en particular, la deshonestidad ha alcanzado la supremacía de tal modo que es de esperar que se llegue al punto en el que, incapaz de seguir engañando a nadie, se vuelva ineficaz.

§ 252

Por lo demás, en la república de los eruditos ocurre lo mismo que en las demás repúblicas: se prefiere a un hombre sencillo que sigue calladamente su camino y no pretende ser más listo que los demás. Frente a las mentes excéntricas que amenazan peligro, los hombres se unen y tienen la mayoría de su parte. ¡Y qué mayoría!

En la república de los eruditos tomada en su conjunto ocurre como en la república de México, donde cada cual piensa únicamente en su propio provecho, buscando el prestigio y el poder *para sí* y sin preocuparse para nada por el conjunto, que se va a pique. Igualmente, en la república de los eruditos cada uno quiere hacerse valer solamente *él* para ganar prestigio: lo único en lo que todos están de acuerdo es en no tolerar una inteligencia realmente eminente en caso de que se manifieste; porque se vuelve peligrosa para todos a la vez. Es fácil alcanzar a ver cómo le va al conjunto de las ciencias con esa situación.

§ 253

Entre los profesores y los eruditos independientes existe de antiguo
515 un cierto antagonismo que quizás | pudiera ilustrarse en alguna medida con el que hay entre los perros y los lobos.

Gracias a su situación, los profesores tienen grandes ventajas para darse a conocer a sus contemporáneos. En cambio, los eruditos independientes tienen por su situación grandes ventajas para darse a conocer a la posteridad; porque para eso se requieren, entre otras y muy infrecuentes cosas, también un cierto ocio e independencia.

Dado que pasa mucho tiempo antes de que la humanidad descubra a quién tiene que prestar su atención, unos y otros pueden actuar paralelamente.

Tomada en conjunto, la estabulación de las cátedras es lo más apropiado para los rumiantes. En cambio, los que reciben su presa de manos de la naturaleza se encuentran mejor en libertad.

§ 254

La mayor parte del saber humano de todas clases existe únicamente en el papel, en los libros, esa memoria de papel de la humanidad. Solo una pequeña parte de él se encuentra realmente viva en cada momento dado, dentro de algunas cabezas. Esto se debe en especial a la brevedad e incertidumbre de la vida, además de a la pereza y el afán de placer de los hombres. Cada generación, que pasa rápidamente, obtiene del saber humano exactamente lo que necesita. Pronto muere. La mayoría de los eruditos son muy superficiales. Después llega una nueva generación llena de esperanza, que no sabe nada sino que ha de aprenderlo todo desde el principio; de ahí toma a su vez lo que puede comprender o utilizar en su corto viaje, y se aleja igualmente. ¡Qué mal le iría, pues, al saber humano si no existieran la escritura y la imprenta! De ahí que las bibliotecas sean la única memoria segura y permanente del género humano, cuyos miembros aislados no tienen más que una memoria muy limitada e imperfecta. Por eso a la mayoría de los eruditos les disgusta tanto que se examinen sus conocimientos como a los comerciantes sus libros de cuentas.

|El saber humano es inabarcable en todos los aspectos, y nin- 516
gún individuo puede saber ni la milésima parte de lo que en general valdría la pena saber.

Por consiguiente, las ciencias han alcanzado una extensión tan amplia que quien quiera «lograr algo en ellas» solo puede dedicarse a una rama totalmente especializada sin preocuparse de todas las demás. Entonces estará por encima del vulgo en su especialidad, pero en todas las demás pertenecerá a él. Si además se añade, como resulta hoy en día cada vez más frecuente, el abandono de las lenguas antiguas que de nada sirve aprender a medias, y con ello se suprime la formación humanista general, entonces veremos eruditos que fuera de su especialidad son verdaderos imbéciles. — En general un especialista tan exclusivo es análogo al trabajador de una fábrica que durante toda su vida no hace nada más que un determinado tornillo, gancho o mango para una determinada herramienta o máquina, en lo cual, desde luego, adquiere un increíble virtuosismo. También se puede comparar al especialista con un hombre que vive en su casa pero nunca sale de ella. Dentro de la casa lo conoce todo exactamente, hasta la última escalera, rincón y viga; más o menos como el Quasimodo de Víctor Hugo conoce la iglesia de Notre Dame: pero fuera de ella todo le resulta ajeno y desconocido. — En cambio, la verdadera formación para el humanismo

exige universalidad y visión de conjunto, y por lo tanto un cierto enciclopedismo si se trata de un erudito en sentido superior. Mas el que quiera ser un filósofo en sentido pleno ha de reunir en su cabeza los más remotos extremos del saber humano: ¿pues cómo, si no, habrían de reunirse? — Los especialistas no pueden ser nunca espíritus de primer rango. A estos, en cuanto tales, se les presenta como problema la totalidad de la existencia, y cada uno dará a la humanidad nuevas explicaciones sobre ella de algún modo y manera. Pues solo puede merecer el nombre de genio quien toma por tema de sus producciones la totalidad y la grandeza, lo esencial y universal de las cosas, y no el que durante toda su vida se esfuerza en explicar alguna especial relación de las cosas entre sí.

517 |§ 255

La abolición del latín como lengua erudita universal, y el provincianismo de las literaturas nacionales introducido a cambio, han sido una verdadera desgracia para las ciencias en Europa. En primer lugar, porque solamente a través del latín existió un público erudito universal en Europa, al conjunto del cual iba directamente dirigido cada libro que aparecía. Pero el número de las cabezas verdaderamente pensantes y capaces de juzgar en toda Europa es ya tan pequeño que, si además se divide y fragmenta su foro con límites lingüísticos, se debilita infinitamente su beneficiosa eficacia. Y las traducciones fabricadas por operarios de la literatura según la elección arbitraria de los editores son un mal sucedáneo de un lenguaje erudito universal. *Por eso* la filosofía *kantiana*, tras un breve resplandor, ha quedado hundida en el pantano del Juicio alemán, mientras sobre él disfrutan de su vida llameante los fuegos fatuos de Fichte y Schelling, y finalmente la pseudociencia de Hegel. *Por eso* la teoría de los colores de *Goethe* no ha encontrado justicia. *Por eso* yo he pasado inadvertido. *Por eso* la nación inglesa, tan intelectual y dotada de tanto juicio, está aún ahora degradada por la más ignominiosa mojigatería y tutela del clero. *Por eso* a las gloriosas física y zoología francesas les falta el apoyo y el control de una metafísica suficiente y digna. Y se podría citar aún más. Además, a esa gran desventaja se le sumará enseguida una segunda aún mayor: el cese de la enseñanza de las lenguas antiguas. En la actualidad el descuido de las mismas aumenta demasiado en Francia e incluso en Alemania. Ya el hecho de que en la década de 1830 se tradujera al alemán el *Corpus juris* fue un signo inequívoco de la irrupción de la ignorancia en la base de toda erudición que es la lengua latina;

es decir, un signo de barbarie. Ahora la cosa ha llegado al punto de que los autores griegos y hasta los latinos se editan con notas *en alemán*, lo cual es una indecencia y una infamia. La verdadera razón de esto (por muchos ademanes que hagan los señores) es que el editor ya no sabe escribir en latín, y la querida juventud recorre gustosa de su mano el | camino de la negligencia, la ignorancia y la 518
barbarie. Yo había esperado ver ese procedimiento castigado como se merece en las revistas literarias: ¡pero cuánto hube de asombrarme al ver que pasaba sin censura alguna, como algo totalmente normal! Eso supone que los críticos son protectores ignorantes, o también padrinos del que hace la edición o del que la publica. Y la bajeza más deferente está totalmente a la orden del día en la literatura alemana de todas clases.

Como especial vulgaridad que ahora aparece a diario de forma más descarada, he de censurar el hecho de que en los libros científicos y en las revistas propiamente eruditas, incluso en las editadas por las academias, se citen pasajes de autores griegos y hasta latinos (*proh pudor*[5]) traducidos al alemán. ¡Qué diablos! ¿Escribís para zapateros y sastres? — Creo que sí: para «*vender*» mucho. Entonces, permitid a un servidor que observe que sois unos tipos vulgares en todos los sentidos. — Tened más honor en el cuerpo y menos dinero en el bolsillo, y dejad a los iletrados que sientan su inferioridad en lugar de hacer reverencias ante su talega de dinero. — Para los autores griegos y latinos las traducciones alemanas son un sucedáneo exactamente igual que la achicoria para el café; y además no podemos confiar en su corrección. —

¡Si se llega a ese extremo, entonces adiós al humanismo, el gusto noble y el sentido elevado! La barbarie vuelve a pesar de los ferrocarriles, las líneas eléctricas y los globos aerostáticos. Y con ello perdemos además una ventaja de la que todos nuestros antepasados han disfrutado. En efecto, el latín no solo nos abre la Antigüedad romana sino también la completa Edad Media de todos los países europeos y la época moderna hasta la mitad del siglo pasado. De ahí que, por ejemplo, Escoto Erígena, del siglo IX, Juan de Salisbury, del XII, Raimundo Lulio, del XIII, junto con otros cien, me hablen directamente en el lenguaje que les era natural y propio en cuanto se ponían a pensar en temas científicos. Por eso aún hoy se hallan muy cerca de mí: estoy en contacto inmediato con ellos y llego a conocerlos verdaderamente. ¿Qué sería si cada uno de ellos hubiera escrito

5. [Qué vergüenza.]

519 en la lengua nacional que se hablaba en su tiempo? | No habría entendido ni la mitad y habría sido imposible un verdadero contacto espiritual con ellos: los vería como siluetas en el lejano horizonte, o bien a través del telescopio de una traducción. Para evitar esto, Bacon de Verulam, según lo afirma expresamente, tradujo sus *Essays* al latín bajo el título *Sermones fideles*; si bien a ello le ayudó *Hobbes*. (Véase *Thomae Hobbesii vita*. Carolopoli 1681, p. 22.)

Menciono aquí de paso que el patriotismo, cuando se quiere hacer valer en el dominio de las ciencias, es un sucio compañero que se debe rechazar. ¿Pues qué puede ser más impertinente sino que, allá donde se cultiva lo pura y universalmente humano y donde solo deben valer la verdad, la claridad y la belleza, se pretenda poner en la balanza la preferencia por la nación a la que pertenece la preciosa propia persona y, a partir de tal consideración, se haga violencia a la verdad o se sea injusto con los grandes espíritus de las naciones ajenas a fin de enaltecer los espíritus inferiores de la propia? Pero ejemplos de esa vulgaridad se encuentran a diario entre los escritores de todas las naciones de Europa; por eso *Iriarte* se burló de ellos en la trigesimotercera de sus deliciosas fábulas literarias.

§ 256

Para mejorar la *calidad* de los estudiantes a costa de su ya excesiva *cantidad* debería establecerse por ley: 1) que nadie puede matricularse en la universidad antes de los veinte años y, llegado ese momento, ha de superar un *examen rigurosum* de las dos lenguas antiguas antes de que se le conceda la matrícula. Con esta, sin embargo, se ha de liberar del servicio militar, teniendo así en ella sus primeros *doctarum praemia frontium*[6]. Un estudiante tiene demasiado que aprender como para poder echar a perder un año o más de manera despreocupada con un oficio militar tan heterogéneo de su vocación; — por no pensar que su instrucción militar mina el respeto que todo hombre iletrado, sea quien sea, desde el primero hasta el último, debe al hombre erudito; de hecho, es directamente
520 la misma barbarie que ha representado *Raupach* en la comedia | *Hace cien años*, en la pérfida brutalidad del «viejo Dessau»[7] con un aspirante. Los ejércitos no desaparecerán por el hecho tan natural de que los eruditos queden exentos del servicio militar; pero sí disminuirá con ello el número de malos médicos, malos abogados y

6. [«Premios de las frentes doctas», Horacio, *Odas* I, 1.]
7. Leopoldo I, príncipe de Anhalt-Dessau. [*N. de la T.*]

jueces, pedagogos ignorantes y charlatanes de todas clases; —ello con tanto mayor seguridad por cuanto todos los aspectos de la vida de los soldados ejercen un influjo desmoralizador en los futuros eruditos—; 2) debería estar legislado que en el primer año de universidad todos tuvieran que asistir exclusivamente a clases de la facultad de filosofía y que antes del segundo año no se les admitiera en las clases de las tres facultades superiores; pero luego los teólogos tendrían que dedicar a estas dos años, los juristas, tres, y los médicos, cuatro. En cambio, en los institutos de secundaria [*Gymnasien*] la enseñanza podría quedar limitada a las lenguas antiguas, la historia, las matemáticas y el estilo alemán, profundizando especialmente en las primeras. No obstante, puesto que la disposición a las matemáticas es una aptitud totalmente especial y peculiar que no va paralela a las demás capacidades de una mente y ni siquiera tiene nada en común con ellas[8], para la enseñanza de las matemáticas tendría que regir una especial clasificación de los estudiantes, de modo que el que estuviera en *Selecta* en las demás materias podría estar aquí en *Tertia*[9] sin menoscabo de su honor, y viceversa. Solo así puede cada cual aprender algo en la medida de sus capacidades de esa clase especial.

Por supuesto, dado que a los profesores les importa más la cantidad de los estudiantes que su calidad, no apoyarán las anteriores propuestas; ni tampoco las siguientes. Las promociones deberían tener lugar de manera gratuita, a fin de que el grado de doctor, desacreditado por el afán de lucro de los profesores, recuperara su prestigio. A cambio deberían abolirse los posteriores exámenes de Estado para los doctores.

8. Véase sobre esto el hermoso tratado de W. Hamilton en forma de recensión de un libro de Whewell, en la *Edinburgh Review* de enero de 1836; después ha sido editada con su nombre junto con algunos otros tratados, y también traducida al alemán bajo el título *Sobre el valor y la futilidad de las matemáticas*, 1836.

9. *Selecta* y *Tertia*: en la antigua educación secundaria alemana, niveles introductorio y superior, respectivamente. [*N. de la T.*]

| Capítulo 22 521

PENSAR POR SÍ MISMO

§ 257

Así como una biblioteca muy numerosa pero desordenada no tiene tanta utilidad como una muy discreta pero bien dispuesta, una gran cantidad de conocimientos, que no hayan sido elaborados por el propio pensamiento tiene mucho menos valor que unos conocimientos en número muy inferior pero reiteradamente meditados. Pues solo combinando desde todos los aspectos lo que uno sabe, comparando cada verdad con todas las demás, se apropia por completo de su propio saber y se apodera de él. Solamente se puede meditar lo que se sabe; por eso se debe aprender algo: pero únicamente se sabe lo que se ha meditado.

Ciertamente, uno se puede aplicar arbitrariamente a leer y aprender; pero no a pensar. En efecto, el pensamiento ha de ser encendido y alimentado por algún interés en su objeto, al igual que el fuego por la corriente de aire; ese interés puede ser puramente objetivo o meramente subjetivo. El último no está presente más que en nuestros asuntos personales; pero el primero solo existe para las cabezas pensantes por naturaleza, para las que pensar es tan natural como respirar, pero que son muy infrecuentes. Por eso hay tan poco de él en la mayoría de los eruditos.

§ 258

La diversidad del efecto que tiene en el espíritu el pensar por sí mismo y el que ejerce la lectura es increíblemente grande, y de ahí que incremente sin cesar la diversidad originaria de las

522 mentes, | en virtud de la cual se está impulsado a una actividad o la otra. En efecto, la lectura impone al espíritu pensamientos que son tan ajenos y heterogéneos a su orientación y ánimo momentáneos como el sello al lacre en el que imprime su cuño. El espíritu sufre ahí una total coacción externa a pensar esto o aquello para lo que no tiene inclinación ni ánimo. — En cambio, al pensar por sí mismo sigue su propia inclinación, que ha sido determinada en ese momento por el entorno exterior o por algún recuerdo. En efecto, el entorno intuitivo no impone al espíritu *un* pensamiento determinado, como hace la lectura, sino que únicamente le da materia y ocasión para pensar lo que es adecuado a su naturaleza y a su disposición actual. — Por eso el *mucho* leer quita al espíritu toda su elasticidad, como se la quita a un muelle un peso que lo presiona continuamente; y el medio más seguro para no tener pensamientos propios es echar mano de un libro cada vez que se tiene un minuto libre. Esa praxis es la razón de que la erudición haga a la mayoría de los hombres más triviales y simples de lo que son ya por naturaleza, y lo que priva de éxito a toda su actividad literaria[1]: permanecen, como dice *Pope*:

For ever reading, never to be read[2].
Pope, *Dunciad*. III, 194

Los eruditos son los que han leído en los libros; los pensadores, los genios, los iluminadores del mundo y protectores del género humano son, en cambio, los que han leído directamente en el libro del mundo.

§ 259

En el fondo solamente los propios pensamientos fundamentales tienen verdad y vida: pues son los únicos que comprendemos de verdad y por completo. Los pensamientos ajenos, leídos, son las sobras de un banquete ajeno, las ropas desechadas de un huésped extraño.

523 |El pensamiento ajeno, leído, es al pensamiento propio que se eleva en nosotros mismos lo que la impresión fósil de una planta prehistórica a la floreciente planta de la primavera.

1. La gente que piensa es tan infrecuente como frecuente es la gente que lee.
2. [Leyendo siempre, para nunca ser leídos.]

§ 260

La lectura es un simple sucedáneo del pensamiento propio. En ella dejamos que nuestros pensamientos sean dirigidos por otro. Además, muchos libros sirven únicamente para mostrar cuántos extravíos hay y qué mal nos podría ir si nos dejásemos guiar por ellos. Pero aquel a quien guía el genio, es decir, el que piensa por sí mismo, el que piensa libre y correctamente, ese posee la brújula para encontrar el buen camino. — Así que no debemos leer más que cuando deja de fluir la fuente de los propios pensamientos, cosa que será bastante frecuente aun en las mejores inteligencias. En cambio, ahuyentar los pensamientos propios y de fuerza original para echar mano de un libro es un pecado contra el Espíritu Santo. Uno se asemeja entonces a aquel que huye de la naturaleza libre para mirar un herbario o para contemplar bellos parajes en grabados.

En ocasiones una verdad o un conocimiento que hemos extraído lenta y fatigosamente a base de pensar y combinar por nosotros mismos lo podríamos haber encontrado cómodamente en un libro; sin embargo, tiene cien veces más valor haberlo obtenido mediante el propio pensamiento. Pues solo entonces aparece como parte integrante, como miembro vivo del sistema total de nuestros pensamientos; solo entonces se encuentra en una completa y firme conexión con él, es comprendido con todas sus razones y consecuencias, lleva el color, la tonalidad y el sello de toda nuestra forma de pensar, ha llegado en el momento justo, cuando se había suscitado su necesidad, y por lo tanto se asienta firmemente y no puede volver a desaparecer. En consecuencia, el verso de Goethe:

> Lo que has heredado de tu padre
> Conquístalo a fin de poseerlo[3].

encuentra aquí su más plena aplicación y hasta explicación. En efecto, el que piensa por sí mismo no llega a conocer las autoridades en favor de sus opiniones hasta después, y entonces le sirven únicamente para reforzarlas | y para su propia confirmación; sin embargo, el filósofo de libros parte de aquellas autoridades y con las opiniones ajenas recopiladas en sus lecturas se construye una totalidad semejante a un autómata compuesto de materiales extraños, mientras que la de aquel otro es como un hombre que se ha generado vivo. Pues, a semejanza de este, ha nacido cuando el mundo 524

3. [*Fausto* I, 682, «Víspera de Pascua».]

externo fecundó al espíritu pensante, que luego la llevó en su seno y la alumbró.

La verdad simplemente conocida se nos adhiere como un miembro postizo, como un diente falso, una nariz de cera, o a lo sumo como una injertada por rinoplastia con carne ajena; la adquirida por el propio pensamiento se asemeja a un miembro natural: solo ella nos pertenece realmente. En eso se basa la diferencia entre el pensador y el simple erudito. Por eso el logro espiritual del que piensa por sí mismo se parece a una bella pintura, que destaca vivamente, con luces y sombras adecuadas, con tono sostenido y con plena armonía de colores. En cambio, el logro espiritual del simple erudito se asemeja a una gran paleta llena de variados colores, siempre sistemáticamente ordenada, pero sin armonía, coherencia ni significado.

§ 261

Leer significa pensar con una mente ajena en lugar de la propia. Pero al pensar por sí mismo —a partir del cual siempre trata de desarrollarse una totalidad conexa, un sistema, aunque no estrictamente cerrado— nada le resulta más perjudicial que una afluencia excesiva de pensamientos ajenos debida a la lectura continuada; porque estos, surgidos todos ellos de otro espíritu, pertenecientes a otro sistema, teñidos de otro color, nunca confluyen por sí mismos a una totalidad del pensamiento, del saber, de la comprensión y la convicción, sino que más bien causan en la mente una ligera confusión babilónica de lenguas, privan de toda clara comprensión al espíritu saturado de ellos y así llegan casi a desorganizarlo. Ese estado se puede percibir en muchos eruditos y hace que en sano entendimiento, juicio correcto y mesura práctica estén muy por detrás de muchos iletrados, que siempre han subordinado e incorporado al propio pensamiento los exiguos conocimientos que han recibido de fuera a través de la experiencia, la conversación y unas
525 pocas lecturas. | Precisamente eso hace también, en mayor medida, el *pensador* científico. Aunque él necesita muchos conocimientos y por lo tanto ha de leer mucho, su espíritu tiene el suficiente vigor como para dominarlo todo, asimilarlo, incorporarlo al sistema de sus pensamientos y subordinarlo a la totalidad orgánica de su creciente y grandiosa comprensión; de este modo, su pensamiento propio lo domina siempre todo, igual que el bajo fundamental del órgano, y nunca es acallado por notas ajenas, como ocurre en las mentes enciclopédicas, en las que, por así decirlo, corren mezclados

jirones de música de toda clase de tonalidades, y el tono fundamental no se puede encontrar.

§ 262

La gente que ha pasado la vida leyendo y ha sacado su sabiduría de los libros se parece a los que han obtenido información exacta de un país a partir de muchas descripciones de viajes. Estos podrán informar de muchas cosas: pero en el fondo no tienen un conocimiento coherente, claro y profundo de la naturaleza del país. En cambio, los que han pasado su vida pensando se asemejan a quienes han estado en aquel país: solo ellos saben realmente de qué se habla, conocen las cosas que hay allí en conexión y se encuentran en él realmente como en casa.

§ 263

El usual filósofo de libros es a alguien que piensa por sí mismo lo que un investigador de la historia a un testigo ocular: este habla a partir de una comprensión propia e inmediata del asunto. De ahí que todos los que piensan por sí mismos coincidan en el fondo, y su divergencia se deba únicamente a la diversidad del punto de vista: pero cuando este no difiere, todos dicen lo mismo. Pues no dicen más que lo que han captado objetivamente. Con frecuencia he vacilado en presentar al público determinados principios debido a su carácter paradójico y más tarde, con asombro satisfecho, | los he encontrado 526
expresados en obras antiguas de grandes hombres. — En cambio, el filósofo de libros informa de lo que este ha dicho y aquel ha opinado, de lo que a su vez otro ha objetado, etc. Eso lo compara, lo pondera, lo critica, e intenta así llegar a la verdad de las cosas; en eso es muy parecido a los historiadores críticos. Así, por ejemplo, plantea investigaciones sobre si Leibniz en alguna época de su vida fue spinoziano por un tiempo, y cosas por el estilo. Ejemplos claros de lo que aquí se ha dicho se ofrecen al curioso aficionado en la *Ilustración analítica de la moral y el derecho natural* de *Herbart*, así como en sus *Cartas sobre la libertad*. — Uno podría asombrarse de lo mucho que se esfuerza un individuo así: porque parece que si quisiera tener el asunto mismo a la vista lograría enseguida su fin con solo pensar un poco por sí mismo. Pero para eso existe una pequeña dificultad, ya que tal cosa no depende de nuestra voluntad: uno puede a cada momento sentarse y leer; pero no sentarse y pensar. En efecto, con los pensamientos pasa como con los hombres: no podemos hacerlos venir siempre a

voluntad, sino que tenemos que esperar a que vengan. El pensar sobre un objeto ha de presentarse por sí mismo, por medio de una feliz y armónica coincidencia de las ocasiones externas con el ánimo y la tensión interior: y precisamente eso es lo que nunca quiere llegar a esa gente. Esto encuentra su ilustración incluso en los pensamientos referentes a nuestro interés personal. Cuando hemos de tomar una resolución en un asunto de ese tipo, no podemos sentarnos en el momento que elijamos a discreción para meditar las razones y tomar la decisión: pues a menudo en ese preciso momento nuestra reflexión no quiere mantenerse firme sino que se desvía a otras cosas: a veces la culpa de ello la tiene incluso nuestra aversión al asunto. Entonces no debemos forzarnos sino esperar a que se presente también por sí mismo el ánimo para ello: con frecuencia aparece de forma inesperada y repetida; y cada ánimo diferente en cada diferente momento arroja una luz distinta sobre el tema. Ese lento proceso es lo que se llama *madurar las decisiones*. Pues la tarea tiene que repartirse; de ese modo se nos ocurren algunas cosas que antes pasamos por alto
527 y también se va perdiendo la aversión, | ya que cuando las cosas se perciben con claridad parecen más soportables. — Igualmente, en los asuntos teóricos se debe esperar el buen momento, y ni siquiera la mayor inteligencia es capaz de pensar por sí misma a todas horas. Por eso hace bien en emplear el resto del tiempo para la lectura que, como se dijo, es un sucedáneo del pensamiento propio y proporciona materia al espíritu, al ser otro el que piensa por nosotros, aunque siempre de una manera que no es la nuestra. Precisamente por eso no se debe leer demasiado, a fin de que el espíritu no se acostumbre al sucedáneo y desaprenda el asunto, es decir, para que no se habitúe a caminos ya trillados y para que la marcha de un pensar ajeno no lo aleje de la del suyo. Pero sobre todo uno no debe retirar totalmente la vista del mundo externo por causa de la lectura; porque la ocasión y el ánimo para pensar por sí mismo se encuentran mucho más a menudo en él que en la lectura. Pues lo intuitivo, lo real en su carácter originario y su fuerza, constituye el objeto natural del espíritu pensante y es capaz de excitarlo a fondo con la mayor facilidad.

Tras estas consideraciones no nos sorprenderá que el que piensa por sí mismo y el filósofo de libros sean fáciles de conocer ya en su exposición; aquel, por el sello de la seriedad, de la inmediatez y originalidad, y porque todos sus pensamientos y expresiones nacen de su propia visión; este, en cambio, porque todo es de segunda mano: conceptos heredados, palabrería recopilada: todo es mortecino y gastado, como la copia de una copia; y su estilo, consistente en frases convencionales y hasta banales, y en palabras en boga, se

asemeja a una pequeña ciudad cuya circulación monetaria consta de simples monedas extranjeras porque ella misma no las acuña.

§ 264

Al igual que la lectura, tampoco la experiencia puede reemplazar al pensamiento. La pura experiencia es al pensamiento lo que el comer a la digestión y la asimilación. Cuando aquella se ufana de haber fomentado el saber humano por sí sola, a través de sus descubrimientos, es como si la boca quisiera gloriarse de que el sostenimiento del cuerpo es obra suya en exclusiva.

| § 265 528

Las obras de todas las mentes realmente capacitadas se distinguen de las demás por el carácter de *decisión* y *determinación*, además de la nitidez y claridad que de ahí surgen, ya que tales mentes siempre supieron definida y claramente lo que querían expresar —ya fuera en prosa, en verso o en tonos—. Esa decisión y claridad les falta a los demás, y en eso se los puede conocer enseguida.

El distintivo característico de los espíritus de primer rango es la inmediatez de todos sus juicios. Todo lo que dicen es el resultado de su propio pensamiento y siempre se proclama como tal ya en la propia exposición. Al igual que los monarcas, ellos poseen una inmediatez imperial en el reino de los espíritus: los demás están todos mediatizados, lo cual se puede apreciar ya en su estilo, que no tiene un cuño propio.

Todo el que piensa de verdad por sí mismo se asemeja en esa medida a un monarca: es inmediato y no reconoce a nadie por encima. Sus juicios, como las resoluciones de los monarcas, nacen de su propia plenitud de poderes y proceden inmediatamente de él mismo. Pues, así como el monarca no admite órdenes, tampoco él acepta autoridades sino que únicamente da por válido lo que él mismo ha confirmado. — En cambio, el vulgo de las inteligencias, inmerso en toda clase de opiniones predominantes, autoridades y prejuicios, se parece al pueblo, que obedece calladamente las leyes y mandatos.

§ 266

La gente, que es tan diligente y apresurada para decidir cuestiones controvertidas citando autoridades, se pone verdaderamente con-

tenta cuando en lugar del entendimiento y comprensión propios, de los que carecen, pueden poner sobre el tapete los ajenos. Su número es legión. Pues, como dice Séneca, *unus quisque mavult credere, quam judicare*[4]. En sus controversias el arma comúnmente elegida son las autoridades: con ella se golpean unos a otros, y el que vaya a parar entre ellos no hará bien en pretender defenderse
529 con razones y argumentos: pues contra | esas armas son Sigfridos callosos[5], sumergidos en la marea de la incapacidad de pensar y de juzgar: por eso le opondrán sus autoridades como un *argumentum ad verecundiam*[6] y entonces cantarán victoria.

§ 267

En el reino de la realidad, por bello, feliz y placentero que pueda resultar, nos movemos siempre bajo la influencia de la gravedad, que hemos de superar incesantemente: en cambio, en el reino de los pensamientos somos espíritus incorpóreos, sin peso y sin necesidad. De ahí que ninguna felicidad en la Tierra se equipare a la que encuentra en sí mismo un espíritu hermoso y fértil en sus horas felices.

§ 268

La presencia de un pensamiento es como la de una amada. Pensamos que nunca olvidaremos ese pensamiento y que esa amada nunca nos puede resultar indiferente. ¡Pero lo que se pierde de vista se pierde de la cabeza! El más bello pensamiento corre peligro de perderse sin que se pueda reproducir, a no ser que lo hayamos puesto por escrito; y la amante, de huir de nosotros si no nos hemos casado con ella.

§ 269

Hay gran cantidad de pensamientos que tienen valor para el que los piensa; pero muy pocos que posean la fuerza para actuar por repercusión o reflexión, es decir, para ganar el interés del lector una vez que han sido puestos por escrito.

4. [«Cada cual prefiere creer que juzgar», *Sobre la vida feliz* I, 4.]

5. Héroe de la literatura y mitología germánica, protagonista del relato en prosa la *Saga Volsuga* y del poema *El Cantar de los Nibelungos*. [*N. de la T.*]

6. [Argumento dirigido al respeto.]

§ 270

Pero únicamente tiene verdadero valor lo que uno ha pensado ante todo *para sí mismo*. En efecto, se puede dividir a los pensadores en los que piensan ante todo *para sí* y los que enseguida piensan *para otros*. Aquellos son los auténticos, son los | *que piensan por* 530
sí mismos en el doble sentido de la palabra: son los verdaderos *filósofos*. Pues solo ellos se toman el asunto en serio. El placer y la felicidad de su existencia estriban justamente en pensar. Los otros son los *sofistas*: quieren *aparentar* y buscan su felicidad en lo que esperan obtener de otros: en eso consiste su seriedad. Por su estilo y procedimiento podemos notar enseguida a cuál de las dos clases pertenece un hombre. *Lichtenberg* es un ejemplo de la primera clase: *Herder* pertenece a la segunda.

§ 271

Cuando ponderamos bien lo grande y cercano que es el *problema de la existencia*, de esta ambigua, atormentada, efímera y onírica existencia; —tan grande y cercano que, en cuanto nos hacemos cargo de él, eclipsa y oculta todos los demás problemas y fines—; y cuando tenemos ante nuestra vista como los hombres —con la excepción de algunos pocos e infrecuentes— no son claramente conscientes de ese problema, y de hecho no parecen percatarse de él sino que se preocupan de cualquier cosa antes que de él y viven pensando únicamente en el día de hoy y en el lapso poco más largo de su futuro personal, rechazando expresamente aquel problema o bien arreglándose gustosamente con algún sistema de la metafísica del pueblo y contentándose con ello; — cuando, como digo, ponderamos todo eso, podemos llegar a pensar que el hombre se llama *ser pensante* solo en un sentido muy amplio. Y en adelante no nos sorprenderemos especialmente de ningún rasgo de irreflexión o simplicidad, sino que más bien sabremos que aunque el horizonte intelectual del hombre normal sobrepasa el del animal —cuya completa existencia, no consciente del futuro y del pasado, es una especie de presente único—, no es tan incalculable como se suele suponer.

Con esto concuerda incluso el hecho de que también en las conversaciones los pensamientos de la mayoría de los hombres estén recortados tan pequeños como la paja, por lo que no se puede tramar con ellos un largo hilo.

|Si este mundo estuviera poblado de seres verdaderamente pen- 531
santes, sería imposible que el ruido de todas clases estuviera permi-

tido y liberalizado de forma tan ilimitada como lo está incluso el más horroroso e inútil. — Pero si la naturaleza hubiera destinado al hombre a pensar, no le habría dado oídos, o al menos, como en el caso de los murciélagos, a los que envidio por eso, los habría dotado de válvulas de cierre herméticas. Pero en verdad él es, como los demás, un pobre animal cuyas fuerzas están calculadas exclusivamente para el sostenimiento de su existencia; y por eso necesita siempre oídos abiertos que, aun espontáneamente, le anuncien noche y día la proximidad del perseguidor.

| Capítulo 23 532

SOBRE ACTIVIDAD LITERARIA Y ESTILO

§ 272

Existen ante todo dos tipos de escritores: los que escriben en atención al tema y los que escriben por el propio escribir. Aquellos han tenido pensamientos o experiencias que les parecen dignos de comunicar; estos necesitan dinero y por eso escriben, por dinero. Piensan a efectos de escribir. Se los conoce en que se explayan en sus pensamientos todo lo posible y desarrollan ideas que son verdaderas a medias, equívocas, forzadas y oscilantes; también la mayoría de las veces les gusta la penumbra a fin de aparentar lo que no son; por eso sus escritos carecen de definición y plena claridad. De ahí que podamos notar enseguida que escriben para llenar un papel: a veces eso puede ocurrir incluso a nuestros mejores escritores: por ejemplo, en algunos pasajes de la dramaturgia de Lessing e incluso en algunas novelas de Jean Paul. Tan pronto como lo notamos, debemos abandonar el libro: porque el tiempo es oro. Mas en el fondo el autor que escribe para llenar papel estafa al lector: pues finge que escribe porque tiene algo que comunicar. — La ruina de la literatura son los honorarios y la prohibición de la reproducción. Solo escribe cosas dignas de ser escritas quien escribe exclusivamente en consideración al tema. ¡Cuánto se ganaría si en todas las ramas de la literatura existieran pocos libros pero excelentes! Pero no se puede llegar a eso mientras se puedan cobrar honorarios. Pues es como si hubiera una maldición sobre el dinero: cualquier escritor se vuelve malo en cuanto escribe por algún lucro. Las obras más eximias de los grandes hombres son todas del tiempo en que tenían que

533 escribir gratis | o por unos honorarios muy exiguos. Así que también aquí se confirma el refrán español: «Honra y provecho no caben en un saco»[1]. — Toda la miseria de la literatura actual dentro y fuera de Alemania tiene su raíz en el hecho de que se gane dinero escribiendo libros. Todo el que necesita dinero se sienta y escribe un libro, y el público es tan tonto como para comprarlo. La consecuencia secundaria de ello es la ruina del lenguaje.

Una gran cantidad de malos escritores vive exclusivamente de la extravagancia del público de no querer leer más que lo que se imprime hoy: los periodistas [*Journalisten*]. ¡Acertada denominación! En nuestra lengua se diría «jornaleros» [*Tagelöhner*][2].

§ 273

A su vez podemos decir que hay tres tipos de autores: en primer lugar, los que escriben sin pensar. Escriben de memoria, por reminiscencias, o inmediatamente a partir de libros ajenos. Esta clase es la más numerosa. — En segundo lugar están los que piensan mientras escriben. Piensan para escribir. Son muy frecuentes. — En tercer lugar, los que han pensado antes de ponerse a escribir. Escriben simplemente porque han pensado. Son raros.

Aquel escritor del segundo tipo, que demora el pensamiento hasta el momento de escribir, es comparable al cazador que sale a la buena de Dios: difícilmente llevará muchas presas a casa. En cambio, la actividad del escritor de la tercera clase es como una batida para la que se han apresado y encerrado de antemano las
534 piezas, a fin | de que después salgan en manada de su encierro hacia otro lugar igualmente acotado en el que no pueden escapar del cazador: de modo que entonces él sólo tiene que ocuparse de apuntar y disparar (la exposición). Esa es la caza que produce algún fruto. —

1. En español en el original y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

2. Lo que caracteriza a los *grandes* escritores (en los géneros superiores), como también a los artistas, y lo que por tanto tienen todos ellos en común, es que *se toman en serio su asunto*: los demás no tienen más seriedad que la de su provecho y ganancia.

Cuando uno adquiere fama con un libro escrito por vocación e impulso interiores, pero luego sobre esa base se convierte en un escritor prolífico, ha vendido su *fama por el vil dinero*. Tan pronto como uno escribe porque quiere hacer algo, se vuelve un mal escritor.

Por vez primera, en el presente siglo existen escritores de *profesión*. Hasta entonces había escritores por *vocación*.

Pero incluso dentro del pequeño número de escritores que piensan realmente, con seriedad y de antemano, son muy pocos los que piensan *sobre el asunto mismo*: los demás piensan únicamente sobre *libros*, sobre lo que han dicho otros. En efecto, para pensar necesitan el estímulo cercano e intenso de los pensamientos ajenos ya dados. Estos se convierten en su tema inmediato; de ahí que permanezcan siempre bajo su influencia y, en consecuencia, nunca logren una verdadera originalidad. Aquellos primeros, en cambio, son incitados a pensar por *el asunto mismo*, y por eso su pensamiento está dirigido inmediatamente a él. Solamente entre ellos se pueden encontrar los que permanecen y devienen inmortales. — Se entiende que aquí hablamos de las ramas superiores de la literatura y no de los que escriben sobre los destiladores.

Solamente merece ser leído el que toma la materia de sus escritos inmediatamente de su propia mente. Pero el redactor de libros, el escritor de compendios, el historiador usual, entre otros, toman su materia inmediatamente de los libros: desde estos llega aquella a los dedos sin haber pasado siquiera por la aduana ni haber sido inspeccionada, por no hablar de que haya sido elaborada. (¡Qué hombres más instruidos serían algunos si supieran todo lo que se encuentra en sus propios libros!) De ahí que sus habladurías tengan un sentido tan impreciso que en vano se rompe uno la cabeza para descubrir *qué* piensan en último término. No piensan absolutamente nada. En ocasiones el libro que plagian ha sido redactado exactamente de la misma manera: así que con la actividad literaria ocurre lo mismo que con las reproducciones en yeso de las reproducciones de reproducciones, etc.; con lo que al final Antínoo se convierte en la silueta apenas reconocible de un rostro. Por eso a los compiladores se les debe leer lo menos posible: pues es difícil evitarlos por completo, ya que incluso los compendios, que contienen en un exiguo espacio el saber acumulado en el curso de muchos siglos, se incluyen también entre las compilaciones.

|No existe mayor error que creer que la última palabra pro- 535
nunciada es siempre la más correcta, que todo lo escrito con posterioridad es una mejora de lo que se ha escrito antes, y que toda transformación es un progreso. Las cabezas pensantes, los hombres de juicio acertado y la gente que se toma las cosas en serio son siempre meras excepciones; la regla en el mundo es siempre la chusma: y esta se encuentra siempre preparada y se afana solícita en echar a perder a su manera lo que aquellos han dicho tras

una madura reflexión. De ahí que quien quiera instruirse sobre un tema deba guardarse de echar mano enseguida de los libros más recientes sobre él dando por supuesto que las ciencias progresan cada vez más y que en la redacción de estos libros han sido utilizados los más antiguos. Efectivamente, lo han sido; ¿pero cómo? A menudo el escritor no comprende a fondo a los autores anteriores pero no quiere utilizar directamente sus palabras, así que estropea y echa a perder lo que ellos dijeron mucho mejor y con mucha más claridad; porque ellos escribieron con conocimiento de causa propio y vivaz. Muchas veces deja que se escape lo mejor que han producido, sus explicaciones del tema más acertadas, sus más afortunadas observaciones; porque no conoce su valor, no siente su expresividad. A él no le resulta homogéneo más que lo trivial y superficial. — A menudo un excelente libro antiguo ha sido desplazado por otros modernos, peores, redactados por dinero pero que han aparecido de forma pretenciosa y han sido elogiados por los compañeros. En las ciencias cada cual quiere publicar algo nuevo para hacerse valer: a menudo esa novedad consiste simplemente en derribar las opiniones correctas que prevalecían hasta el momento para sustituirlas por sus patrañas: a veces da resultado durante poco tiempo y luego se vuelve a las antiguas opiniones correctas. Aquellos autores modernos no se toman en serio nada en el mundo más que su valiosa persona: quieren hacerla valer. Y debe hacerse rápidamente por medio de una paradoja: la esterilidad de sus mentes les aconseja el camino de la negación: se niegan verdades conocidas desde hace tiempo, por ejemplo, la fuerza vital, el sistema nervioso simpático, la *generatio aequivoca* o la separación que hace Bichat del efecto de las pasiones y el de la inteligencia; se vuelve a un atomismo craso, etc., etc. Por eso,
536 con frecuencia el *camino de las ciencias es retrógrado*. — | Aquí se incluyen los traductores, que al mismo tiempo corrigen y elaboran al autor, lo cual siempre me parece impertinente. Escribe tú mismo libros que merezcan ser traducidos y deja las obras de los demás como están. — Así pues, cuando sea posible, se debe leer a los auténticos autores, fundadores e inventores de las cosas, o al menos a los reconocidos grandes maestros de la materia; y más vale comprar de segunda mano los *libros* que su contenido. Pero dado que *inventis aliquid addere facile est*[3], una vez bien asentado el fundamento tendremos que conocer también las recientes adiciones. En conjun-

3. [Enriquecer algún invento es fácil.]

to vale aquí, como en todo, esta regla: lo nuevo raramente es lo bueno; porque lo bueno es lo nuevo solo un breve tiempo[4].

Para un libro su *título* debe ser lo que a una carta el encabezamiento; es decir, ante todo ha de tener la finalidad de presentárselo a la parte del público que puede encontrar su contenido interesante. Por eso el título debe ser significativo; y puesto que es esencialmente corto, tendrá que ser conciso, lacónico, exacto y, siempre que sea posible, un monograma del contenido. Por consiguiente, son malos los títulos extensos, los no significativos, los oblicuos, los ambiguos o los totalmente falsos y conducentes a error; estos últimos pueden deparar a su libro el destino de las cartas con un falso encabezamiento. Pero los peores de todos son los títulos robados, es decir, los que lleva ya otro libro: pues son, en primer lugar, un plagio; y en segundo lugar, la prueba más concluyente de una total falta de originalidad: porque quien no posee la suficiente para idear un nuevo título aún menos capaz será de darle un contenido nuevo. Afines a esos son los títulos imitados, es decir, medio robados: como, por ejemplo, cuando, mucho después de haber escrito yo *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Oersted escribe *Sobre el espíritu en la naturaleza*.

|La poca honradez que existe entre los escritores se hace visible en la falta de escrúpulos con que falsean sus entrecomillados de los escritos ajenos. Constantemente encuentro pasajes de mis escritos falsamente entrecomillados — y mis partidarios más declarados son aquí la única excepción. A menudo el falseamiento se produce por descuido, ya que sus expresiones y locuciones, triviales y banales, se encuentran ya en su pluma y las escriben por hábito; a veces ocurre por una impertinencia que pretende mejorarme; pero con demasiada frecuencia se produce con la peor intención; — y entonces constituye una vergonzosa infamia y una bribonada semejante a la falsificación de moneda, que priva a su autor de una vez por todas del carácter de hombre honrado. — 537

§ 274

Un libro no puede ser nunca más que la reproducción de los pensamientos del autor. El valor de esos pensamientos radica, bien en

4. Para asegurarse de la permanente atención e interés del público, o bien hay que escribir algo que tenga valor permanente o estar siempre escribiendo algo nuevo, que, precisamente por eso, resultará cada ver peor.

Si quiero mantenerme casi arriba,
Tengo que escribir cada feria.
Tieck

la *materia*, es decir en aquello *sobre lo que* ha pensado, o bien en la *forma*, esto es, en la elaboración de la materia o en *lo que* ha pensado al respecto.

El «sobre qué» es muy variado, como lo son también los méritos que otorga a los libros. Aquí se incluye toda materia empírica, es decir, todos los hechos históricos o físicos, tomados en sí mismos y en el sentido más amplio. Lo peculiar estriba aquí en el *objeto*; de ahí que el libro pueda ser importante sea cual sea su autor.

En cambio, en el «qué» lo peculiar se encuentra en el *sujeto*. Los objetos pueden ser asequibles y conocidos por todos los hombres: pero la forma de comprenderlos, el «qué» del pensamiento, es el que otorga aquí el valor y se encuentra en el sujeto. Por eso, si un libro es excelente y sin igual en ese aspecto, también lo es su autor. De ahí se sigue que el mérito de un escritor que merezca ser leído es tanto mayor cuanto menos se debe a la materia y, por ello, incluso cuanto más conocida y trillada se encuentra esta. Así, por ejemplo, los tres grandes trágicos griegos han trabajado en su totalidad la misma materia.

Así pues, cuando un libro es famoso hay que distinguir si lo es por la materia o por la forma.

538 |Hombres totalmente corrientes y triviales pueden producir libros muy importantes en virtud de su *materia*, simplemente con que esta les resulte accesible: por ejemplo, descripciones de países remotos, de fenómenos naturales raros, de experimentos organizados, o historias de las que han sido testigos o cuyas fuentes se han tomado el tiempo y la molestia de investigar y estudiar de manera especial.

En cambio, cuando lo que importa es la *forma* porque la materia es asequible a todos o ya se conoce; cuando solo el «qué» del pensamiento puede dar valor a la producción, entonces la cabeza eminente es la única capaz de producir algo digno de leerse. Pues las demás pensarán siempre únicamente lo que cualquier otra puede pensar. Ellas dan la impronta de su espíritu; pero de esta cada uno posee ya el original.

No obstante, el público dirige su interés mucho más a la materia que a la forma, y por eso se queda estancado en su formación superior. El caso más ridículo de esa tendencia lo pone de manifiesto en las obras poéticas, al rastrear cuidadosamente los acontecimientos reales o las circunstancias personales del poeta que pueden haberle servido de motivo: de hecho, estos le parecen en último término más interesantes que las obras mismas; y así se lee más *sobre* que *de* Goethe y se estudia con más diligencia la leyenda de Fausto que el

Fausto. Y si ya Bürger[5] dice: «Se pondrán en marcha investigaciones científicas acerca de quién fue realmente Lenore», vemos que eso se cumple al pie de la letra en Goethe, dado que tenemos ya muchas investigaciones científicas acerca de Fausto y la leyenda fáustica. Son y siguen siendo de tipo material. — Esa afición a la materia en oposición a la forma es lo mismo que si uno pasara por alto la forma y la pintura de un hermoso vaso etrusco para investigar químicamente su tonalidad y sus colores.

Esclavo de esa mala tendencia, el intento de actuar a través de la *materia* resulta absolutamente reprobable en aquellas ramas de la literatura donde el mérito debe hallarse expresamente en la *forma* — es decir, en las ramas poéticas. Sin embargo, a menudo se ven malos escritores dramáticos empeñados en llenar el teatro a través de la materia: así, por ejemplo, traen al escenario a cualquier hombre famoso, por muy desnuda de acontecimientos dramáticos que haya sido su vida, | a veces sin esperar siquiera a que hayan muerto las 539
personas que aparecen junto a él.

La diferencia en cuestión entre materia y forma afirma su derecho incluso con respecto a la conversación. En efecto, las dotes que capacitan a un hombre para ella son ante todo el entendimiento, el juicio, el ingenio y la vivacidad, que dan la *forma* a la conversación. Pero luego entra en consideración su *materia*, es decir, aquello sobre lo que se puede hablar con el hombre, sus conocimientos. Si estos son muy escasos, entonces solo un grado inusualmente elevado de las anteriores cualidades formales puede otorgar valor a su conversación, ya que esta en lo que respecta a su materia está remitida a las relaciones y cosas humanas y naturales de todos conocidas. Lo contrario ocurre cuando a un hombre le faltan esas cualidades formales pero sus conocimientos de alguna especie confieren valor a su conversación, valor que entonces se basa por completo en su materia, de acuerdo con el refrán español: «Mas sabe el necio en su casa, que el sabio en la agena» [6].

§ 275

La verdadera vida de un pensamiento dura únicamente hasta que ha llegado al límite con las palabras: ahí se petrifica, a partir de entonces está muerto pero es indestructible como los animales y

5. Göttfried August Bürger, autor del poema «Lenora» (1773). [*N. de la T.*]

6. En castellano antiguo en el original y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

plantas fósiles de la prehistoria. También se puede comparar su momentánea vida con la del cristal en el instante de la cristalización.

En efecto, en cuanto nuestro pensamiento ha encontrado palabras, ya no es íntimo ni serio en su fondo. Cuando empieza a existir para otros deja de vivir en nosotros, al igual que el niño se desprende de la madre cuando surge en su existencia propia. También el poeta dice:

> ¡No habéis de confundirme con disputas!
> En cuanto uno habla, ya empieza a equivocarse[7].

§ 276

La pluma es al pensamiento lo que el bastón al caminar: pero el andar más ligero se realiza sin bastón, y el pensamiento más perfecto, sin pluma. Solo cuando uno empieza a envejecer le gusta servirse del bastón y la pluma.

540 |§ 277

Una hipótesis que se ha asentado o ha nacido en la mente lleva en ella una vida semejante a la del organismo, en la medida en que no toma del exterior más que lo que le resulta provechoso y homogéneo, y en cambio lo heterogéneo y nocivo, bien no lo admite dentro de sí, o bien, si se le introduce de forma inevitable, lo vuelve a excretar en su integridad.

§ 278

La *sátira*, al igual que el álgebra, debe operar únicamente con valores abstractos e indeterminados, no con valores o magnitudes concretas; y no se debe practicar en hombres vivos en mayor medida que la anatomía, so pena de poner en riesgo la integridad y vida propias.

§ 279

Para ser *inmortal* una obra ha de poseer tanta excelencia que no sea fácil encontrar un hombre que la comprenda y valore *en su totalidad*; sin embargo, en todo momento un hombre conocerá y

7. [Goethe, «Sentencia, réplica».]

admirará *esta* excelencia, y otro, aquella; con lo que el crédito de la obra se mantiene durante el largo curso de los siglos y en medio de intereses siempre cambiantes, siendo admirada en *este* o en *aquel* sentido y no agotándose nunca. — Pero el autor de una obra así, es decir, el que tiene pretensiones de permanecer y vivir aún en la posteridad, no puede ser más que un hombre que no solo busca en vano su igual entre sus contemporáneos de toda la Tierra y contrasta visiblemente con cualquier otro por una notable diversidad; también es el que, aun recorriendo varias generaciones, como el judío errante, se seguiría encontrando en la misma situación; en suma, es un hombre del que vale el *lo fece natura, e poi ruppe lo stampo*[8] de Ariosto. Pues en otro caso no se podría comprender por qué sus pensamientos no han de perecer como todos los demás.

|§ 280 541

En casi todas las épocas, tanto en el arte como en la literatura, está de moda y se admira alguna falsa concepción, forma o estilo. Las mentes vulgares se esfuerzan afanosamente por apropiarse de ellos y ponerlos en práctica. El hombre razonable los conoce y los rechaza: se queda fuera de la moda. Pero después de algunos años también el público descubre y conoce el desatino como lo que es, se ríe de él, y el admirado maquillaje de todas aquellas obras afectadas se cae como cae del muro el ornamento malo que lo remata: y como este se encuentran ellas entonces. Así pues, no debemos enojarnos sino alegrarnos cuando alguna falsa concepción que lleva tiempo actuando tácitamente es por fin expresada de forma decidida, alta y clara: pues su falsedad se hará pronto perceptible, se la conocerá y al final será también expresada. Ocurre con eso como cuando se abre un absceso.

§ 281

Las *revistas literarias* deberían ser el dique frente a los borrones de tinta que se hacen en nuestra época sin ningún escrúpulo y frente al creciente diluvio universal de libros malos e inútiles; pues ellas tendrían que ser las que, juzgando insobornable, justa y estrictamente, censurasen todas las chapuzas de los incompetentes, todos los garabatos a través de los cuales la cabeza hueca pretende ayudar al

8. [«La naturaleza lo hizo y después rompió el molde», *Orlando furioso* X, 84.]

bolsillo vacío, y por consiguiente, las nueve décimas partes de todos los libros; y de ese modo deberían oponerse, como es su obligación, al prurito de escribir y a la estafa, en lugar de fomentarlos al aliarse su infame tolerancia con el autor y el editor para robar al público el tiempo y el dinero. Los escritores suelen ser profesores o literatos que escriben porque necesitan dinero debido a sus bajos salarios y a sus malos honorarios: dado que tienen un objetivo común, tienen también un interés común, se mantienen unidos, se apoyan mutuamente y cada uno habla en favor del otro: de ahí nacen todos los informes laudatorios sobre malos libros que forman el contenido de las revistas literarias y cuyo lema debería ser: «¡Vive y deja vivir!».
542 (Y el público es tan simple como para preferir | leer lo nuevo que lo bueno.) ¿Acaso hay —o había— entre ellas alguna que se pudiera jactar de no haber elogiado nunca los más indignos garabatos, de no haber censurado ni desprestigiado nunca una obra excelente o de no haber tenido la picardía de tratarla como irrelevante para desviar la mirada de ella? ¿Hay alguna que siempre haya seleccionado a conciencia los libros que reseñar de acuerdo con su importancia y no según recomendaciones de padrinos, consideraciones colegiales o sobornos de editores? Cualquiera que no sea novato ¿no mira casi mecánicamente buscando el nombre de la editorial cuando ve que un libro es muy elogiado o muy censurado? Constantemente se recensiona en interés del editor y no del público. Sin embargo, si existiera una revista literaria como la que antes he requerido, a todo mal escritor, a todo compilador trivial, a todo plagiario de libros ajenos, a todo filosofastro hueco, incapaz y hambriento de empleo, a todo poetastro descolorido y fatuo, la perspectiva de la picota en la que su chapuza tendría que encontrarse enseguida y sin remedio le paralizaría los dedos ávidos de escribir; ello, para verdadero provecho de la literatura, en la que lo malo no es simplemente inútil sino positivamente pernicioso. Pero la mayor parte de los libros son malos y deberían haberse quedado sin escribir: por consiguiente, el elogio debería ser tan infrecuente como lo es ahora la censura bajo el influjo de las consideraciones personales y la máxima *accedas socius, laudes lauderis ut absens*[9]. Es absolutamente falso pretender trasladar a la literatura la tolerancia que necesariamente se ha de tener en la sociedad con los hombres obtusos y descerebrados que pululan en ella por doquier. Pues en la literatura se trata de intrusos desvergonzados, y aquí desprestigiar lo malo constituye un deber

9. [«Hazte cómplice, elogia, para que te elogien cuando estés ausente», Horacio, *Sátiras* II, 5, 72.]

hacia lo bueno: pues el que no tiene nada por malo tampoco tiene nada por bueno. En general la *cortesía*, que procede de la sociedad, es en la literatura un elemento extraño y muy a menudo pernicioso; porque exige que se llame bueno a lo malo y con ello obstaculiza directamente los fines de la ciencia y los del arte. Por supuesto, una revista literaria como la que yo quiero solo podría estar escrita por personas en las que la insobornable honradez estuviera unida a unos conocimientos infrecuentes y a un Juicio aún más infrecuente: en consecuencia, en toda Alemania podría | a lo sumo y a duras 543
penas lograrse *una* revista literaria así, que entonces se mantendría como un justo Areópago[10] y cada uno de cuyos miembros tendría que ser elegido por todos los demás; no como ocurre ahora, que las revistas literarias son impulsadas en beneficio de la editorial por gremios universitarios, por camarillas de literatos, o quizás incluso en secreto por los propios editores, y por lo regular incluyen algunas coaliciones de mentes inferiores empeñadas en no tolerar los libros buenos. En ningún lugar hay tanta falta de honradez como en la literatura: ya lo dijo *Goethe*, según he informado en detalle en *La voluntad en la naturaleza*, p. 22 [3.ª ed., p. 17].

Por eso debería desaparecer ante todo el *anonimato*, aquel escudo de toda infamia literaria. En las revistas literarias el pretexto que ha servido para introducirlo es que debe proteger a los honrados críticos, los amonestadores del público, del rencor del autor y sus mecenas. Pero frente a un caso de este tipo habrá cien en los que no sirva más que para eximir de toda responsabilidad a aquel que no puede defender lo que dice, o bien para encubrir la vergüenza del que es lo bastante venal e infame como para elogiar ante el público un mal libro a cambio de una propina del editor. A menudo también sirve únicamente para ocultar la oscuridad, la insignificancia y la incompetencia de quien juzga la obra. Es increíble la osadía que se apodera de los mozos y ante qué estafas literarias no se estremecen cuando se saben seguros tras la sombra del anonimato. — Así como hay medicinas universales, la siguiente es una *anticrítica universal* frente a todas las recensiones anónimas, da igual que hayan encomiado lo malo o censurado lo bueno: «¡Bribón, di tu nombre!». Pues asaltar enmascarado y disfrazado a la gente que va por ahí a cara descubierta, eso no lo hace un hombre honrado: lo hacen los miserables y los malvados. — Así pues, «¡Bribón, di tu nombre!» *probatum est*.

10. Tribunal superior de la antigua Atenas. [*N. de la T.*]

Ya *Rousseau*, en el prólogo a *La nueva Eloísa*, dice: *tout honnête
homme doit avouer les livres qu'il publie*[11]. En nuestro idioma eso
significa: «Todo hombre honrado pone su nombre en aquello que
escribe»; y las proposiciones universales afirmativas se pueden in-
544 vertir *per contrapositionem*. | ¡Cuánto más vale eso de los escritos
polémicos como son la mayoría de las recensiones! Por eso *Riemer*
tiene toda la razón cuando, en sus *Informes sobre Goethe*, p. XXIX
del prólogo, dice: «Un oponente abierto que da la cara es honra-
do, moderado, alguien con el que uno puede entenderse, avenirse,
reconciliarse; en cambio, uno encubierto es un *infame y cobarde
traidor* que no tiene el coraje suficiente para declarar abiertamente
su juicio y al que, por lo tanto, ni siquiera le importa su opinión
sino solo la secreta alegría de desahogar su cólera sin ser conocido e
impunemente». Esa ha debido de ser también la opinión de *Goethe*;
pues la mayoría de las veces las expresaba a través de *Riemer*. Pero
en general la regla de Rousseau vale de cada línea que se manda a la
imprenta. ¿Sufriríamos si un hombre enmascarado quisiera arengar
al pueblo o hablar ante una asamblea? ¿Y si al hacerlo arremetiera
contra otros y los cubriera de reproches? ¿No serían enseguida ali-
gerados sus pasos hacia la puerta por los puntapiés de los demás?

La libertad de prensa que por fin se ha conseguido en Alemania y que enseguida ha sido objeto del más vil abuso debería al menos estar condicionada por la prohibición de todo anonimato y seudónimo, para que cada cual fuera al menos responsable con su honor, si es que todavía lo tiene, de lo que anuncia públicamente a través del amplio megáfono de la prensa; y si no tiene honor, para que su nombre neutralice su discurso. Atacar anónimamente a gente que no ha escrito anónimamente es un claro deshonor. Un crítico anónimo es un sujeto que *no quiere defender* lo que dice y lo que calla al mundo acerca de los demás y su trabajo, y por eso oculta su nombre. ¿Y se va a tolerar algo así? Ninguna mentira es tan audaz como para que un crítico anónimo no se la permita: él no responde de ella. Toda recensión anónima tiene sus miras en la mentira y el fraude. Por eso, así como la policía no permite que se ande enmascarado por las calles, tampoco debería tolerar que se escriba anónimamente. Las revistas literarias anónimas son verdaderamente el lugar donde la ignorancia juzga impunemente sobre la erudición, y la estupidez, sobre el entendimiento, y donde se miente impunemente al público
545 a la vez que se le estafa el dinero y el tiempo | con el elogio de lo

11. [Todo hombre honrado debe reconocer los libros que publica.]

malo. ¿Pues no es el anonimato la sólida fortaleza de toda la canalla literaria, sobre todo la publicitaria? Así pues, hay que derribarla hasta los cimientos, es decir, de tal modo que todos los artículos de revista estén siempre acompañados del nombre del autor, bajo la estricta responsabilidad del redactor por la corrección de la firma. De este modo, puesto que hasta el hombre más insignificante es conocido en el lugar donde vive, desaparecerían las dos terceras partes de las mentiras de las revistas y la osadía de algunas lenguas viperinas se mantendría dentro de unos límites. Precisamente ahora en Francia se acomete el asunto de ese modo.

Pero mientras no exista esa prohibición, en la literatura todos los escritores honrados deberían unirse para proscribir el anonimato con el estigma del más manifiesto desprecio expresado pública, incansable y diariamente, así como para poner de relieve de todas las maneras el conocimiento de que hacer recensiones anónimas es una indignidad y una infamia. Quien escribe y polemiza anónimamente tiene *eo ipso* en su contra la presunción de que pretende engañar al público u ofender sin riesgo el honor de otros. De ahí que todas las menciones a un crítico anónimo, incluso las que se hagan de pasada y no sean reprobatorias, deban utilizar siempre epítetos como «el cobarde bribón anónimo tal y tal» o «el miserable enmascarado anónimo de aquella revista», etc. Ese es realmente el tono decente y adecuado para hablar de tales compañeros, a fin de que se les quiten las ganas de continuar en su oficio. Pues está claro que cada cual puede reivindicar algún respeto personal solamente en la medida en que deje ver quién es, para que sepamos a quién tenemos delante; pero no el que se desliza enmascarado y disfrazado, haciéndose así estéril: antes bien, este queda *ipso facto* proscrito. Es Ὀδύσσευς Οὖτις[12], Mr. Nobody (el Sr. Nadie), y cada cual es libre de declarar que Mr. Nobody es un miserable. De ahí que, en especial en las anticríticas, a todos los críticos anónimos se les deba tratar enseguida de infames y gallinas, y no, como hacen por cobardía algunos autores contaminados por la gentuza, con «el honorable crítico». «¡Un gallina que no dice su nombre!» ha de ser el lema de todos los escritores honrados. Y si después uno contrae el mérito de quitar la capa de invisibilidad a uno de esos camaradas que ha corrido la carrera de baquetas[13] | y acercarlo a rastras cogi- 546

12. Ulises tomó el nombre Οὖτις (Nadie) para engañar al cíclope Polifemo. [*N. de la T.*]

13. En la antigua disciplina militar, castigo que consistía en hacer correr al reo con la espalda desnuda por entre dos filas de soldados, que lo azotaban. En sentido

do de la oreja, provocará a los noctámbulos un gran júbilo durante el día. — En toda difamación oral que se oye, la primera expresión de indignación se suele exteriorizar con un «¿Quién dice eso?». — Pero aquí el anonimato no contesta.

Una impertinencia especialmente ridícula de tales críticos anónimos es que hablan, igual que los reyes, empleando el *nosotros*, cuando deberían hablar, no solo en singular, sino en diminutivo y hasta en humillativo: por ejemplo, «mi miserable pequeñez, mi cobarde picardía, mi encubierta incompetencia, mi mezquina bribonería», etc. Así es como conviene que hablen los granujas enmascarados, esas culebras ciegas que silban desde el oscuro agujero de un «periodicucho literario» y a los que se ha de impedir por fin que continúen en su oficio. El anonimato es en la literatura lo que la estafa material en la comunidad civil. «¡Di tu nombre, bribón, o cállate!» tiene que ser el lema. — Hasta entonces, en el caso de los críticos sin firma se puede añadir inmediatamente: bribón. — El oficio podrá reportar dinero, pero no reporta honor. Pues en sus ataques el señor Anónimo es sin más el señor Infame, y se puede apostar cien contra uno a que quien no quiere decir su nombre tiene la intención de engañar al público[14]. Solamente es legítimo recensionar anónimamente los libros anónimos. En general, con la supresión del anonimato desaparecerían las noventa y nueve centésimas partes de todas las infamias literarias. Hasta que se proscriba ese oficio, cuando surja la ocasión de dirigirse al hombre que lleva el negocio (presidente y empresario del instituto de recensiones anónimas), se le debe hacer a él directamente responsable de las
547 faltas de sus asalariados, y además en el tono al que su oficio | nos da derecho[15]. — Yo, por mi parte, estaría tan dispuesto a presidir

figurado, tener que soportar la burla, desprecio u hostilidad de la gente al pasar entre ella. [*N. de la T.*]

14. Un crítico anónimo ha de ser considerado de antemano un miserable que trata de engañarnos. Sensibles a eso, en todas las revistas *respetables* los críticos firman con su nombre. — El crítico anónimo quiere *engañar* al público y poner en entredicho el honor de los escritores: lo primero, casi siempre en beneficio de un editor; lo segundo, para templar su envidia. — En suma, hay que eliminar la infamia literaria de los críticos anónimos.

15. Al hombre que edita y redacta las recensiones se le debe hacer responsable de los pecados de un crítico anónimo tan directamente como si las hubiera escrito él mismo, al igual que se hace responsable a un maestro artesano del mal trabajo de sus operarios. Y, además, a ese tipo se le debe tratar como lo merece su oficio: sin ninguna consideración. — El anonimato es una estafa literaria contra la que enseguida hay que clamar. «¡Tú, miserable, si no quieres responsabilizarte de lo que dices contra los demás, contén tu lengua viperina!» — Una recensión anónima no tiene mayor

un casino o un burdel como un antro de críticos anónimos de esa clase.

§ 282

El *estilo* es la fisonomía del espíritu. Es más infalible que la del cuerpo. Imitar un estilo ajeno significa llevar una máscara. Por muy hermosa que esta sea, pronto resulta insípida e insoportable por su falta de vida; de modo que hasta el semblante vivo más feo es mejor que ella. Por eso los autores que escriben en latín imitando el estilo de los antiguos se asemejan realmente a las máscaras: oímos lo que dicen, pero no vemos además su fisonomía, el estilo. Este se ve también en los escritos latinos de los autores que *piensan por sí mismos* y que no se han conformado con aquella imitación, como, por ejemplo, Escoto Erígena, Petrarca, Bacon, Descartes, Spinoza, Hobbes, etc.

La afectación en el estilo es como hacer muecas. — La lengua en que se escribe es la fisonomía nacional: determina grandes diferencias — desde el griego hasta el caribeño.

Debemos descubrir los defectos de estilo en los escritos ajenos a fin de evitarlos en los nuestros.

§ 283

Para hacer una valoración provisional de las producciones intelectuales de un escritor no es directamente necesario | saber *sobre qué* o 548
qué ha pensado; para eso se requeriría leer todas sus obras; — antes bien, basta con saber *cómo* ha pensado. Una exacta reproducción de ese *cómo* de su pensar, de esa índole esencial y *cualidad* permanente del mismo, es su *estilo*. En efecto, este muestra la índole *formal* de todos los pensamientos de un hombre, índole que siempre tiene que mantenerse igual sean cuales sean el *qué* y el *sobre qué*. En él tenemos algo así como la pasta con la que se amasan todos sus pensamientos por diferentes que sean. Por eso, así como Eulenspiegel[16], cuando alguien le preguntó cuánto tiempo le que-

autoridad que una carta anónima y, por ende, debería ser tomada con la misma desconfianza que esta. ¿O acaso pretendemos aceptar el nombre del individuo que se presta a dirigir semejante *société anonyme* como una garantía de la veracidad de sus trabajadores? —

16. Till Eulenspiegel (1290?-1350), rudo campesino alemán, inspirador de numerosos cuentos alemanes en los que se hace pasar por estúpido para engañar a la

daba por andar hasta el próximo lugar, le dio la respuesta aparentemente disparatada: «¡Anda!», con el fin de calcular por su marcha cuánto avanzaría en un tiempo determinado, del mismo modo yo leo un par de páginas de un autor y ya sé aproximadamente lo que me puede beneficiar.

En la callada conciencia de ese estado de cosas, todos los mediocres intentan enmascarar su estilo propio y natural. Ello les obliga en primer lugar a renunciar a toda *ingenuidad*, con lo que esta queda como privilegio de los espíritus superiores que se sienten tales y que por eso actúan con seguridad. Aquellas mentes vulgares no pueden de ninguna manera decidirse a escribir como piensan; porque tienen el presentimiento de que entonces sus obras podrían tener un aspecto muy tonto. Aun así, siempre serían algo. Si se pusieran manos a la obra honradamente y no pretendieran más que comunicar las pocas y corrientes cosas que han pensado tal y como las han pensado, entonces se les podría leer e incluso serían instructivos dentro de la esfera adecuada a ellos. Pero en lugar de eso se afanan en aparentar que han pensado mucho más y con mayor profundidad de lo que lo han hecho. En consecuencia, formulan lo que tienen que decir con giros forzados y complicados, con palabras de nueva creación y con extensos periodos que dan vueltas en torno al pensamiento y lo encubren. Vacilan entre el afán de comunicarlo y el de ocultarlo. Quieren componerlo de modo que tenga un aspecto erudito o profundo, a fin de que se piense que tras él hay mucho más de lo que en el momento se percibe. Por consiguiente,
549 unas veces lo lanzan a trozos, | en sentencias breves, ambiguas y paradójicas que parecen indicar mucho más de lo que enuncian (magníficos ejemplos de este tipo son los que ofrecen los escritos de filosofía de la naturaleza de Schelling); y otras veces exponen su pensamiento bajo un diluvio de palabras, con la más insoportable prolijidad, como si hiciera falta un prodigio de preparativos para hacer comprensible su profundo sentido; — cuando se trata de una ocurrencia totalmente simple, si no de una trivialidad (*Fichte*, en sus escritos populares, y un ciento de miserables cabezas huecas in-

gente arrogante de la ciudad, especialmente a posaderos y gente distinguida, como nobles y sacerdotes. Sus aventuras se recopilaron por vez primera en 1515 en una antología alemana, probablemente basada en un original más antiguo de la Baja Sajonia. Más adelante esta obra se tradujo a la mayoría de las lenguas europeas. Till también protagoniza obras como *Les aventures de Tyl Ulenspiegel* (1867), del novelista belga Charles de Coster, y el poema sinfónico *Till Eulenspiegels lustige Streiche* (1895), de Richard Strauss. [*N. de la T.*]

dignas de ser nombradas, en sus manuales filosóficos, ofrecen ejemplos a rebosar); o bien se aplican a una forma de escribir asumida a discreción y supuestamente distinguida, es decir, un estilo profundo y científico κατ' ἐξοχήν[17], con el que uno es torturado hasta morir por el efecto narcotizante de periodos largamente distendidos y vacíos de pensamiento (ejemplos de esto ofrecen en especial los más desvergonzados de todos los mortales, los hegelianos, en la revista de Hegel, *vulgo Anuario de literatura científica*); o bien han puesto sus miras en una forma ingeniosa de escribir con la que parece que quieren volverse locos; y así, sucesivamente. Todos esos esfuerzos con los que intentan aplazar el *nascetur ridiculus mus*[18] hacen difícil a menudo extraer de sus obras lo que realmente quieren decir. Además escriben palabras y hasta periodos completos con los que no piensan nada, aunque esperan que otro piense algo con ellos. En el fondo de todos esos empeños no se encuentra más que el incansable afán, ensayado por una y otra vía, de vender palabras como si fueran pensamientos y, mediante expresiones nuevas o utilizadas en un nuevo sentido, así como a través de giros y composiciones de todas clases, conseguir una apariencia de espíritu que supla la carencia del mismo, tan dolorosamente sentida. Es divertido ver cómo, con ese fin, se ensaya esta o aquella manera para acometerla como una máscara representativa del espíritu, que durante un tiempo engaña a los inexpertos, hasta que es reconocida como una máscara muerta, convertida en objeto de risa y luego cambiada por otra. Ahí se ve a los escritores unas veces ditirámbicos como cubas y otras, ya en la página siguiente, rimbombantes, serios e instruidos a fondo hasta la más lenta | y triturada prolijidad, igual que la que en tiem- 550
pos tuvo Christian Wolff, pero con ropaje moderno. La máscara que más tiempo se muestra es la de la ininteligibilidad, pero solo en Alemania, donde fue introducida por *Fichte*, perfeccionada por *Schelling*, y ha alcanzado finalmente su clímax supremo en *Hegel*: siempre con el mayor éxito. Y sin embargo, nada es más fácil que escribir de modo que nadie entienda; así como, por el contrario, nada es más difícil que expresar pensamientos relevantes de modo que todos los tengan que comprender. Lo *ininteligible* [*Unverständliche*] es afín a lo *absurdo* [*Unverständigen*] y es siempre infinitamente más probable que tras ello se esconda una mistificación que una gran profundidad de pensamiento. La presencia real del espíritu

17. [Por antonomasia.]
18. [(*Parturiunt montes*), *nascetur ridiculus mus*: «(Paren los montes), nace un ridículo ratón», Horacio, *Arte poética*, 139.]

hace superfluos todos los artificios antes mencionados: pues ella permite que uno se muestre como es y confirma en todo tiempo la sentencia de Horacio:

scribendi recte sapere est et principium et fons[19].

Pero aquellos hacen como ciertos trabajadores metalúrgicos, que ensayan cien composiciones diferentes para sustituir el oro, único y eternamente irremplazable. Pero, por el contrario, de nada se debería guardar más un autor que del empeño visible en mostrar más inteligencia que la que tiene; porque eso despierta en el lector la sospecha de que tiene muy poca, ya que siempre y en todos los respectos uno afecta solamente lo que en realidad no posee. Precisamente por eso es un elogio llamar a un autor *ingenuo*; porque eso significa que se puede mostrar tal como es. En general lo ingenuo es atractivo: en cambio, la falta de naturalidad produce rechazo. También vemos que todo pensador auténtico se esfuerza en expresar sus pensamientos con tanta pureza, claridad, seguridad y brevedad como sea posible. En consecuencia, la simplicidad no solo ha sido siempre un signo de la verdad sino también del genio. El estilo recibe la belleza de los pensamientos, y no como ocurre con los pensadores en apariencia, en los que los pensamientos deben embellecerse con el estilo. Pero el estilo es la simple silueta del pensamiento: escribir con oscuridad o mal significa pensar pesada o confusamente.

Por lo tanto, la primera regla del buen estilo, de hecho ya casi
551 suficiente por sí misma, es esta: *tener algo | que decir*: ¡con eso llegamos lejos! Pero su descuido es un rasgo fundamental de la literatura filosófica y en general de toda la literatura reflexiva alemana, en especial desde *Fichte*. En efecto, en todos esos escritores se puede observar que quieren *aparentar* que dicen algo cuando no tienen nada que decir. Ese procedimiento introducido por los pseudofilósofos de las universidades se puede observar sin excepción e incluso en las primeras figuras literarias de la época. Él es el padre del estilo afectado, vago, ambiguo y hasta equívoco, como también del estilo prolijo y lento, del *stile empesé*[20]; también es la causa de la verborrea inútil y, finalmente, de la ocultación que se hace de la más extrema pobreza de pensamientos con una palabrería infatiga-

19. [«Juzgar rectamente es el principio y la fuente del escribir», *Arte poética*, 309.]

20. [Lit.: estilo almidonado; fig.: estilo afectado.]

ble, que da vueltas como un molino y resulta ensordecedora, en la que podemos ocuparnos leyendo durante horas sin obtener un solo pensamiento expresado y definido con claridad. Los tristemente célebres *Anuarios de Halle*, después *Anuarios alemanes*, nos ofrecen casi sin excepción exquisitos modelos de esa clase. El que tiene algo que decir que merece ser dicho no necesita cubrirse de expresiones afectadas, frases complicadas y oscuras alusiones, sino que puede expresarlo simple, clara e ingenuamente, y además estar seguro de que no dejará de tener efecto. Por eso el que emplea los anteriores artificios delata con ello su pobreza de pensamientos, de espíritu y de conocimientos. — Sin embargo, la paciencia alemana se ha acostumbrado a leer página por página aquella palabrería de todas clases sin saber especialmente qué es lo que en realidad pretende el escritor: piensa que eso es lo propio y no descubre que él simplemente escribe por escribir. En cambio, un escritor bueno y fecundo enseguida se gana en su lector el crédito de que cuando habla *tiene* en serio y realmente *algo que decir*: y eso le da al lector razonable la paciencia de seguirlo atentamente. Un escritor así, justo porque tiene realmente algo que decir, se expresa también de la forma más simple y decidida; porque a él le importa despertar en el lector precisamente el pensamiento que ahora tiene, y ningún otro. En consecuencia, podrá decir con *Boileau*:

> *Ma pensée au grand jour partout s'offre et s'expose,*
> *Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose*[21];

| mientras que de aquellos que antes se describieron vale el *et qui* 552
parlant beaucoup ne disent jamais rien[22] del mismo poeta. En sus características se incluye también esta: que evitan en lo posible todas las expresiones *categóricas* a fin de poder salir bien librados en caso necesario: por eso eligen siempre la expresión más *abstracta*; la gente de espíritu, en cambio, la concreta; porque esta acerca el asunto a la intuición, que es la fuente de toda evidencia. Aquella afición a lo abstracto se puede documentar con muchos ejemplos, pero uno especialmente ridículo es este: que en la literatura alemana de estos últimos diez años, casi siempre donde debería decir «provocar» [*bewirken*] o «causar» [*verursachen*] se lee «condicionar»; porque esta palabra, al ser más abstracta e indeterminada, dice

21. [«Mi pensamiento se ofrece y se expone a la luz del día por doquier, / Y mi verso, bien o mal, dice siempre algo», Carta IX al Marqués de Seignelay, 1813.]
22. [... y quienes hablan mucho no dicen nunca nada.]

menos (en concreto, «no sin eso» en lugar de «por eso») y de ahí que deje abiertas pequeñas puertas traseras del agrado de aquellos a quienes la callada conciencia de su incapacidad les infunde un continuo temor a todas las expresiones *categóricas*. Sin embargo, en otros no actúa más que la tendencia nacional a imitar enseguida cualquier estupidez en la literatura, como cualquier impertinencia en la vida, tendencia esta que se comprueba en la rápida difusión de ambas cosas; por el contrario, un inglés pide consejo a su propio juicio en todo lo que escribe y hace, cosa que se puede decir en honor de cualquiera antes que de los alemanes. Como consecuencia del mencionado proceso, las palabras «provocar» y «causar» han desaparecido casi por completo del lenguaje de los libros de los últimos diez años, y en todos se habla únicamente de «condicionar». La cuestión merece ser mencionada debido a su carácter ridículo.

Podríamos incluso inferir la falta de ingenio y lo aburrido de los escritos de las mentes vulgares del hecho de que siempre hablan únicamente con media conciencia; en efecto, no entienden realmente el sentido de sus propias palabras porque en ellos son algo aprendido y que han asimilado ya hecho; por eso han combinado las frases completas (*phrases banales*) más que las palabras. De aquí nace la palpable carencia de pensamientos claramente acuñados que los caracteriza; porque les falta precisamente el sello de estampación para eso: el pensamiento claro. En su lugar encontramos una sarta
553 de palabras indefinida y oscura, formas de hablar al uso, | giros desgastados y expresiones de moda[23]. En consecuencia, su nebulosa forma de escribir se asemeja a una impresión con tipos muy usados. La gente de espíritu, en cambio, en sus escritos nos habla *realmente* a nosotros y por eso son capaces de animarnos y entretenernos: solo *ellos* combinan las palabras individuales con plena conciencia, selecta e intencionadamente. De ahí que su exposición sea a la de los autores antes descritos lo que un retrato realmente *pintado* a uno confeccionado con plantillas: allí hay una intención especial en cada palabra como en cada pincelada; aquí, en cambio, todo está fijado mecánicamente[24]. La misma diferencia puede observarse en

23. A las expresiones acertadas, las formas de hablar originales y los giros afortunados les ocurre como a los trajes: cuando son nuevos, lucen y hacen mucho efecto: pero luego todos recurren a ellos, con lo que en el plazo de poco tiempo se vuelven desgastados y descoloridos, de manera que al final quedan sin efecto.

24. Los *escritos de las mentes vulgares* están redactados como con *plantillas*; consisten en simples formas de hablar y frases ya hechas que están de moda, y que colocan sin pensar nada con ellas. La mente superior crea cada frase expresamente para el especial caso presente.

la música. Pues lo que siempre caracteriza la obra del genio es la omnipresencia del espíritu en todas sus partes: ella es análoga a la omnipresencia del alma de *Garrick* que *Lichtenberg* notaba en todos los músculos de su cuerpo.

Con respecto al *carácter aburrido* de los escritos que antes se sugirió, hay que alegar la observación general de que existen dos tipos de aburrimiento: uno objetivo y otro subjetivo. El *objetivo* nace del defecto del que hablamos, es decir, de que el autor no tiene pensamientos plenamente claros o conocimientos que comunicar. Pues quien los posee trabaja por su fin —la comunicación de los mismos— en línea recta, por lo que presenta siempre conceptos claramente acuñados y no es ni prolijo ni trivial ni confuso; y por lo tanto, tampoco aburrido. Incluso aunque su idea fundamental fuera errónea, en tal caso la habría pensado con claridad y meditado bien, así que al menos sería formalmente correcta y con ello el escrito seguiría conservando algún valor. En cambio, y por las mismas razones, un escrito objetivamente *aburrido* carece siempre de valor. — El aburrimiento *subjetivo*, | en cambio, es meramente 554
relativo: tiene su razón en la falta de interés por el tema en el lector; mas tal desinterés se debe a la limitación de este. Por lo tanto, hasta lo más excelente puede ser subjetivamente aburrido para este o aquel; así como, a la inversa, la peor obra puede ser subjetivamente entretenida para uno u otro, porque el tema o el autor le interesan. —

A los escritores alemanes les vendría siempre muy bien comprender que se debe pensar como un gran espíritu cuando sea posible, pero hablar como habla cualquiera. Utilicemos palabras corrientes para decir cosas inusuales: pero ellos hacen lo contrario. Se les ve empeñados en encubrir conceptos triviales con palabras distinguidas y en revestir sus pensamientos vulgares con las expresiones más inusitadas, con las formas de hablar más rebuscadas, afectadas y extrañas. Sus frases andan siempre en zancos. Con respecto a ese gusto por la ampulosidad y por el estilo rimbombante, hinchado, afectado, hiperbólico y aerobático, su prototipo es el aspirante *Pistola*, al que en una ocasión grita impaciente su amigo *Falstaff*[25]: «¡Di lo que tengas que decir como un hombre de este mundo!». — A los amantes de los ejemplos les dedico la siguiente declaración: «De próxima aparición en nuestra editorial: fisiología, patología y terapia científicas teórico-prácticas, de los fenómenos neumáticos conocidos por el nombre de ventosidades, en las cuales

25. Personajes de *Falstaff*, la última ópera de Giuseppe Verdi. [*N. de la T.*]

estas son sistemáticamente expuestas en su conexión orgánica y causal, en su ser y esencia, así como con todos los momentos genéticos externos e internos que las condicionan, en toda la plenitud de sus fenómenos y funciones, tanto para la general conciencia humana como para la científica: una traducción libre acompañada de notas correctoras y excursos explicativos de la obra francesa: *L'art de peter*[26]».

En alemán no encontramos una expresión exacta para *stile empesé*; pero con tanta más frecuencia encontramos el estilo mismo. Cuando está vinculado a la afectación, es a los libros lo que a las relaciones la solemnidad afectada, la ostentación y el amaneramiento, y resulta igual de insoportable. A la pobreza de espíritu le gusta
555 revestirse | así, igual que en la vida la estupidez se reviste de solemnidad y formalidad.

El que escribe *con afectación* se parece al que se engalana para no ser confundido y mezclado con el populacho; un peligro que no corre el *gentleman* ni aun con el peor traje. Por lo tanto, así como se reconoce al plebeyo por una cierta gala en sus ropas y por el *tiré à quatre épingles*[27], también se conoce la mente vulgar por el estilo afectado.

No menos falso es el afán de escribir directamente como se habla. Antes bien, cualquier estilo literario debe tener una cierta huella de afinidad con el estilo lapidario, que de hecho es el antecedente de todos ellos. De ahí que aquella pretensión sea tan reprobable como la contraria, a saber, pretender hablar como se escribe; cosa esta que es al mismo tiempo pedante y de difícil comprensión.

La oscuridad y la confusión al expresarse es siempre y en todos los casos un mal signo. Pues en el noventa y nueve por ciento de las ocasiones se debe a la confusión del pensamiento, la cual a su vez nace casi siempre de una original desproporción, inconsistencia e incorrección del mismo. Cuando en una mente surge un pensamiento correcto, tiende ya a la claridad y la alcanza pronto: mas lo que se ha pensado claramente encuentra fácilmente su adecuada expresión. Lo que un hombre es capaz de pensar siempre se puede expresar también con palabras claras, comprensibles e inequívocas. Los que componen discursos complicados, oscuros, enmarañados y ambiguos no saben a ciencia cierta lo que quieren decir sino que únicamente tienen de ello una conciencia confusa que aspira a un pensamiento: pero a menudo también quieren

26. [*El arte de peer*, de Pierre Thomas Nicolas Hurtaut.]
27. [Ir muy acicalado.]

ocultarse a sí mismos y a los demás que en realidad no tienen nada que decir. Al igual que Fichte, Schelling y Hegel, quieren aparentar saber lo que no saben, pensar lo que no piensan y decir lo que no dicen. Pues uno que tenga algo acertado que decir, ¿se esforzará por hablar confusamente o con claridad? — Ya lo dice *Quintiliano* (*Instit*. Lib. II, c. 3): *plerumque accidit, ut faciliora sint ad intelligendum, et lucidiora multo, quae a doctissimo quoque dicuntur ..... Erit ergo etiam obscurior, quo quisque deterior*[28]. —

|Tampoco debemos expresarnos de manera *enigmática* sino que hemos de saber si queremos o no decir una cosa. La indecisión de la expresión es lo que hace a los escritores alemanes tan insoportables. Únicamente se permite una excepción en los casos en que uno ha de comunicar algo prohibido en algún respecto. 556

Así como todo exceso en una acción produce la mayoría de las veces lo contrario del fin propuesto, también las palabras sirven para hacer comprensibles los pensamientos, pero solo hasta un cierto punto. Cuando se acumulan más allá de este, hacen cada vez más oscuros los pensamientos que habían de comunicar. Encontrar aquel punto es tarea del estilo y cuestión del Juicio: pues toda palabra superflua contraría directamente su fin. En ese sentido dice *Voltaire*: *l'adjectif est l'ennemi du substantif*[29]. Pero, por supuesto, muchos escritores intentan encubrir su pobreza de pensamientos con la abundancia de palabras.

Por consiguiente, evitemos toda prolijidad y todo entretejido de observaciones irrelevantes que no recompensen el esfuerzo del lector. Hay que economizar su tiempo, su fatiga y su paciencia: de ese modo conseguiremos que confíe en que lo que escribimos merece ser leído atentamente y en que el esfuerzo que a ello aplique se verá recompensado. Siempre es mejor omitir algo bueno que añadir algo trivial. Aquí encuentra su adecuada aplicación el πλέον ἥμισυ παντός[30] de Hesíodo (*Opera et dies*, v. 40). ¡No decirlo todo! *Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire*[31]. Así pues, cuando sea posible, solo quintaesencia, solo cuestiones fundamentales y nada que el lector pudiera pensar por sí solo. Escribir muchas palabras para pocos pensamientos es siempre el signo seguro de la mediocridad;

28. [Muchas veces las cosas que dice un hombre muy docto son más fáciles de entender y más evidentes... Luego, algo será más oscuro cuanto peor sea.]

29. [«El adjetivo es enemigo del sustantivo», *Discurso sobre el hombre* VI.]

30. [La mitad es mejor que el todo.]

31. [«El secreto para ser aburrido está en decirlo todo», Voltaire, *Discurso sobre el hombre* VI, 172.]

el de la cabeza eminente, en cambio, encerrar muchos pensamientos en pocas palabras.

Cuando más bella es la verdad es cuando está desnuda, y la impresión que ejerce es más profunda cuanto más simple es su expresión; por una parte, porque entonces se apodera sin obstáculos de la totalidad del ánimo del oyente, que no está disperso en pensamientos accesorios; por otra, porque siente que aquí no está siendo seducido o engañado por artes retóricas sino que todo el efecto procede del asunto mismo. Por ejemplo, ¿qué declamación sobre la nihilidad de la existencia humana hará una impresión mayor que
557 la de Job: *homo, | natus de muliere, brevi vivit tempore, repletus multis miseriis, qui, tanquam flos, egreditur et conteritur, et fugit velut umbra*[32]? — Precisamente por eso la ingenua poesía de Goethe está sin comparación por encima de la retórica poesía de Schiller. Y de ahí también el acentuado efecto de algunos cantos populares. Como en la arquitectura de la sobrecarga de ornamentos, también en las artes literarias hemos de guardarnos de todo adorno retórico innecesario, de todas las amplificaciones inútiles y en general de todo exceso en la expresión; es decir, hemos de empeñarnos en tener un estilo *casto*. Todo lo prescindible actúa perjudicialmente. La ley de la simplicidad y la ingenuidad rige en todas las bellas artes, ya que ambas se avienen bien con lo más sublime.

La *falta de ingenio* adopta todas las formas para esconderse detrás de ellas: se envuelve en la pomposidad, en la redundancia, en el tono de superioridad y distinción, y en otras cien formas: con lo único que no lo intenta es con la *ingenuidad*, ya que aquí se quedaría al descubierto y produciría una mera simpleza. Ni siquiera una buena cabeza puede ser *ingenua*, ya que parecería seca y árida. Por eso la *ingenuidad* sigue siendo el ropaje honorífico del genio, como la desnudez el de la verdad.

La auténtica brevedad de la expresión consiste en decir siempre únicamente lo que vale la pena decir y, en cambio, evitar toda discusión prolija de lo que cada cual puede pensar por sí mismo, diferenciando correctamente lo necesario y lo superfluo. Sin embargo, nunca se debe sacrificar la claridad, por no hablar de la gramática, en aras de la brevedad. Es una lamentable irracionalidad debilitar la expresión de un pensamiento, o incluso oscurecer o atrofiar el sentido de un periodo, por ahorrar algunas palabras. Pero esa es

32. [«El hombre, nacido de mujer, vive durante corto tiempo repleto de múltiples miserias, como una flor crece y se marchita, y se desvanece como una sombra», Job 14,1.]

precisamente la práctica de aquellas falsas abreviaturas que hoy en día está en boga y que consiste en omitir lo útil y hasta lo necesario desde el punto de vista gramatical o lógico. En Alemania los malos escritores de la época actual han sido poseídos por ella como por una manía, y la ejercitan con una increíble irracionalidad. No solo se trata de que para ahorrarse una palabra y matar dos pájaros de un tiro se sirvan de *un* verbo o *un* adjetivo en varios periodos diferentes al mismo tiempo incluso en distintos | sentidos, de modo que 558
hay que leer todos los periodos sin comprenderlos y como avanzando a tientas en la oscuridad, hasta que por fin llega la palabra clave y se nos hace la luz; sino que además, a través de muchos otros ahorros de palabras totalmente inadecuados, intentan producir lo que su simpleza piensa que es brevedad de la expresión y concisión del estilo. Así, con la omisión económica de una palabra que de una vez habría arrojado luz sobre un periodo, convierten este en un enigma que se intenta esclarecer con una lectura reiterada. En especial están proscritas en ellos las partículas «si» [*wenn*] y «entonces» [*so*], que siempre tienen que ser sustituidas anteponiendo el verbo, sin la necesaria discriminación, demasiado sutil para mentes de su clase, de cuándo es adecuado ese giro y cuándo no; de ahí resulta a menudo no solo una rigidez y afectación de mal gusto sino también una incomprensibilidad. Afín a eso es una falta gramatical hoy en día generalmente apreciada, que se puede mostrar mejor en un ejemplo: para decir «si viniera a mí le diría», etc., las nueve décimas partes de los emborronadores de tinta actuales dicen: «si vendría a mí, le dijera»[33], etc.; lo cual no solo es torpe sino falso; porque en realidad solo un periodo interrogativo puede comenzar con *würde*, y una frase condicional, a lo sumo, solo en presente pero no en futuro. Pero su talento en la brevedad de la expresión no les lleva más allá de contar las palabras y pensar artimañas para eliminar algo a toda costa, aunque sea una sílaba. Solamente en eso buscan la concisión del estilo y la sustancialidad de la exposición. En consecuencia, se apresuran a cortar cualquier sílaba cuyo valor lógico, gramatical o eufónico escape a su estupidez; y en cuanto un asno ha realizado semejante proeza, lo siguen otros cien que lo imitan

33. *Käme er zu mir, so würde ich ihm sagen* [...] *Würde er zu mir kommen, ich sagte ihm*. Hay que advertir que en las páginas siguientes no todas las observaciones y contraposiciones de términos alemanes que hace Schopenhauer pueden traducirse adecuadamente al español, por lo que se traducirán siempre que sea posible y en el sentido más próximo, incluyendo en caso necesario las correspondientes expresiones alemanas. [*N. de la T.*]

con júbilo. ¡Y no hay oposición! No hay oposición a la estupidez, sino que cuando uno ha hecho una buena asnada los demás la admiran y corren a imitarla. Como consecuencia, en la década de 1840 los ignorantes emborronadores de tinta han proscrito por completo de la lengua alemana el perfecto y el pluscuamperfecto, sustituyéndolos siempre por el imperfecto en favor de la brevedad; de modo
559 que ese es el único pretérito | que queda en el lenguaje, a costa, no ya simplemente de toda sutil corrección o de toda la gramática de la frase; no, a menudo a costa de todo entendimiento humano, por cuanto de ahí nace un puro sinsentido. Por eso de entre todos los deterioros del lenguaje ese es el más *vil*, ya que ataca la lógica y con ella el sentido del discurso: es una *infamia* lingüística[34]. Apostaría a que en estos últimos diez años se encuentran libros completos en los que no aparece un solo pluscuamperfecto y quizá ni siquiera un perfecto. ¿Piensan realmente los señores que el imperfecto y el perfecto tienen el mismo significado y por tanto se pueden utilizar *promiscue* tanto el uno como el otro? — Si eso creen, habrá que conseguirles una plaza en *Tertia*[35]. ¿Qué habría sido de los autores antiguos si hubieran escrito con esa negligencia? Ese desafuero contra el lenguaje se practica casi sin excepción en todos los periódicos, y también en la mayoría de las revistas eruditas[36]; pues, como ya se mencionó, en Alemania todas las estupideces en la literatura y todas las impertinencias en la vida encuentran una multitud de imitadores, y nadie se atreve a ser independiente; porque, como no puedo ocultar, el Juicio no está en casa sino de visita en la del vecino. — Con la mencionada extirpación de aquellos dos importantes tiempos verbales un lenguaje se hunde hasta la categoría de lo más burdo. Poner el imperfecto en lugar del perfecto es un pecado no solo contra la gramática alemana sino contra la gramática general de

34. Entre todas las infamias que hoy en día se practican en la lengua alemana, la más perniciosa es la eliminación del perfecto y su sustitución por el imperfecto; pues alcanza inmediatamente la lógica del discurso, destruye su sentido, suprime distinciones fundamentales y le hace decir algo diferente de lo que se pretendía. En alemán el perfecto y el imperfecto solo se pueden poner donde se pondrían en latín; pues el principio conductor en ambas lenguas es el mismo: distinguir la acción incompleta que aún prosigue de la terminada, que se encuentra ya en el pasado. —

35. Véase p. 520 [p. 501], nota 9. [*N. de la T.*]

36. En las reseñas de Gotinga, que se llaman a sí mismas *eruditas*, he encontrado incluso (febrero de 1856) que, en lugar del *plusquamperfectus conjunctivus*, absolutamente necesario si ha de haber algo de entendimiento humano en la frase, en favor de la brevedad se emplea el simple imperfecto, diciendo: «él parecía» [*er schien*] en lugar de «él habría parecido» [*er würde geschienen haben*]. A eso tengo que decir: «¡Miserable canalla!».

todos los lenguajes. Por eso sería necesario que | se instituyera una 560 pequeña escuela lingüística para los escritores alemanes en la que se enseñara la distinción entre imperfecto, perfecto y pluscuamperfecto; luego, también la diferencia entre genitivo y ablativo; porque, de una forma cada vez más generalizada, este se pone en lugar de aquel sin ninguna preocupación; por ejemplo, se escribe *das Leben von Leibnitz* [la vida de Leibniz] y *der Tod von Andreas Hofer* [la muerte de Andreas Hofer] en lugar de *Leibnitzes Leben, Hofers Tod*, etc. ¿Cómo se tomaría en otros lenguajes semejante desliz? ¿Qué dirían, por ejemplo, los italianos si un escritor confundiera *di* y *da* (es decir, genitivo y ablativo)? Pero, dado que en francés ambas partículas están representadas por el confuso y romo «de», y el conocimiento de lenguas modernas que tienen los escritores de libros alemanes no suele pasar de un poco de francés, creen que pueden pegar aquella pobreza francesa al alemán y, como ocurre habitualmente con las estupideces, encuentran aprobación e imitadores[37]. Por la misma digna razón, y puesto que en francés la proposición *pour*, debido a la pobreza del idioma, ha de cumplir la función de cuatro o cinco preposiciones alemanas, nuestros descerebrados emborronadores de tinta ponen siempre *für* donde debería estar *gegen*, *um*, *auf* u otra proposición, o bien ninguna, simplemente para imitar el *pour pour* francés; con lo que se llega al punto en que de cada seis veces que aparece la preposición, cinco está mal[38].

37. El *ablativo* con *von* se ha convertido formalmente en sinónimo del *genitivo*: cada uno piensa que puede elegir cuál utilizar. Poco a poco sustituirá totalmente al genitivo y escribiremos como *teutofranceses*. Eso es lo malo: la gramática ha perdido toda autoridad y en su lugar se ha instalado la arbitrariedad de los chapuceros. — En alemán el genitivo se expresa con *des* o *der*, y *von* designa el ablativo: tomad nota, queridos míos, de una vez por todas, si es que en efecto queréis escribir alemán y no una jerga teutofrancesa.

38. *Für* será pronto la única preposición en alemán: las tonterías que se hacen con ella no tienen límites. — *Liebe **für** Andere* [amor a los demás] en lugar de ***zu***; *Beleg **für** x* [prueba de x] en lugar de ***zu***; *wird **für** die Reparatur der Mauern gebraucht* [Se usa para reparar los muros] en lugar de ***zur***; *Professor **für** Physik* [profesor de Física] en vez de ***der***; *ist **für** die Untersuchung erforderlich* [Es necesario para la investigación] en lugar de ***zur***; *die Jury hat ihn **für** schuldig erkannt* [El jurado lo ha declarado culpable]: *abundat* [es redundante]; ***für*** den *12ten dieses erwartet man den Herzog* [Se espera al duque para el día doce] en lugar de ***am*** o ***zum***; *Beiträge **für** Geologie* [aportaciones a la geología] en vez de ***zur***. *Rücksicht **für** Jemandem* [consideración hacia alguno] en vez de ***gegen***; *reif **für** etwas* [maduro para algo] en vez de ***zu***; *er braucht es **für** seine Arbeit* [Lo necesita para su trabajo] en vez de ***zu***. *Die Steuerlast **für** unerträglich finden* [encontrar insoportable la carga fiscal]. *Grund **für** etwas* [razón para algo] en lugar de ***zu***. *Liebe **für** Musik* [amor a la música] en lugar de ***zur;*** *Dasjenige was früher **für** nöthig erschienen, jetzt...* [Lo que antes parecía necesario, ahora...] (*Postzeitung*); ***für***

También el *von* en lugar de *aus* es un galicismo. Igualmente, locuciones como *Diese Menschen, sie haben keine Urtheilskraft* [Esos hombres, ellos no tienen Juicio] en lugar de *Diese Menschen haben keine Urtheilskraft* [Esos hombres no tienen Juicio] y, en gene-

nöthig finden, erachten [estimar o considerar necesario] se encuentra sin excepción en todos los libros y folletos de los últimos diez años, pero es una falta que en mi juventud no habría cometido un alumno en el último curso de secundaria, ya que en alemán se dice *nöthig erachten* — y, en cambio, *für nöthig halten.* Cuando un escritor de esa clase necesita una preposición no se para a recordar un instante sino que escribe *für*, sea lo que sea lo que quiere decir. Esa preposición tiene que representar y sustituir a todas las demás — *Gesuch **für** die Gestattung* [Pido permiso] en lugar de ***um.*** *Für die Dauer* [de larga duración] en lugar de ***auf.*** *Für den Fall* [el caso de] en vez de ***auf.*** *Gleichgültig **für*** [indiferente a] en lugar de ***gegen.*** *Mitleid **für** mich* [compasión de mí] en vez de ***mit mir*** (¡En una anticrítica!) — *Rechenschaft **für** eine Sache geben* [dar cuenta de una cosa] en lugar de ***von.*** ***Dafür*** *befähigt* [capacitado para ello] en lugar de ***dazu.*** — ***Für*** *den Fall des Todes des Herzogs muß sein Bruder auf den Thron kommen* [En caso de que muera el duque tiene que ocupar el trono su hermano] en lugar de ***im.*** ***Für*** *Lord R. wird ein neuer Englischer Gesandter ernannt werden* [Se nombrará un nuevo embajador inglés para sustituir a lord R.] en lugar de ***an Stelle.*** — *Schlüssel **für** das Verständniß* [clave para la comprensión] en vez de ***zum.*** *Die Gründe **für** diesen Schritt* [las razones de ese paso] en vez de ***zu***; *ist eine Beleidigung **für** den Kaiser* [Es una ofensa al emperador] en lugar de ***des Kaisers.*** *Der König von Korea will an Frankreich ein Grundstück **für** eine Niederlassung abtreten* [El rey de Corea quiere ceder a Francia unas tierras para una colonia] (*Postzeitung*), quiere decir en alemán que Francia da al rey de Corea una colonia a cambio de unas tierras. — *Er reist **für** sein Vergnügen* [Él viaja por placer] en lugar de ***zum.*** *Er fand es **für** zweckmäßig* [Él lo consideraba útil] (*Postzeitung*). — *Beweis **für*** [prueba del (asunto)] en vez de *Beweis **der** Sache. Ist nicht ohne Einfluß **für** die Dauer des Lebens!* [No carece de influencia en la duración de la vida] en lugar de ***auf*** *(*Prof. Suckow en Jena*).* — ***Für*** *einige Zeit verreist!* [ausente por un tiempo] ***Für*** significa *pro* y solo puede emplearse cuando se puede usar en latín. — *Indignation **für** die Grausamkeiten* [indignación por las atrocidades] en lugar de ***gegen*** (*Postzeitung*). *Abneigung **für*** [repulsión hacia] en lugar de ***gegen.*** ***Für*** *schuldig erkennen,* o también *erklären* [declarar culpable.] — *ubi abundat* [donde es superfluo]. *Das Motiv **dafür*** [el motivo de] en lugar de ***dazu.*** *Verwendung **für** diesen Zweck* [aplicación a ese fin] en lugar de ***zu.*** *Unempfindlichkeit **für** Eindrücke* [insensibilidad a las impresiones] en vez de ***gegen.*** — Título: *Beiträge **für** die Kunde des Indischen Alterthums* [Contribuciones al conocimiento de la antigüedad hindú] en lugar de ***zur.*** — *Die Verdienste unsers Königs **für** Landwirtschaft, Handel und Gewerbe* [Los méritos de nuestro Rey en la agricultura, el comercio y la industria] en lugar de ***um*** (*Postzeitung*). *Ein Heilmittel **für** ein Uebel* [Una medicina para un mal] en lugar de ***gegen.*** — *Neues Werk: das Manuskript **dafür** ist fertig* [Nueva obra: su manuscrito está listo] en lugar de ***dazu.*** *Schritt **für** Schritt* [paso a paso], en lugar de ***vor***, lo escriben *todos*; es absurdo. — *Freundschaftliche Gesinnung **für*** [sentimiento amistoso hacia] en lugar de ***gegen.*** Incluso *Freundschaft **für** Jemand* [amistad con alguien] es falso: se tiene que decir ***gegen:*** este, en efecto, significa en alemán tanto *adversus* como *contra.* — *Unempfindlich **für** den Schmerzensruf* [insensible a los gritos de dolor] en vez de ***gegen.*** —*Er wurde **für** todt gesagt!* [Fue declarado muerto] — ***für***

ral, la introducción de la pobre gramática de un *patois*[39] pegado con cola, | como es el francés, en la lengua alemana, mucho más 561
noble, es lo que constituye los *perniciosos galicismos*; y no, como piensan los cerriles puristas, la introducción de palabras extranjeras aisladas: estas son asimiladas y enriquecen el lenguaje. Casi la mitad de las palabras alemanas se pueden derivar del latín, si bien persiste la duda de qué palabras se han tomado realmente de los romanos y cuáles lo han sido de su antepasado, el sánscrito. — La escuela de lenguaje que he propuesto podría también plantear cuestiones de concurso; por ejemplo, aclarar la diferencia de sentido de estas dos preguntas: «*sind Sie gestern im Theater gewesen*?» [¿Han estado ayer en el teatro?] y «*waren Sie gestern im Theater*?» [¿Estuvieron ayer en el teatro?].

Otro ejemplo de esa falsa abreviación nos lo brinda el uso erróneo, cada vez más generalizado, del término *nur* [solamente]. Es sabido que su significado es claramente limitativo: en efecto, significa «no *más* que». Pero no sé qué mente extravagante ha sido la primera en utilizarlo como «no *de otra manera* que», lo cual es una idea totalmente distinta: mas debido al | lucrativo ahorro de 562
palabras que lograba, el error fue enseguida objeto de la más ferviente imitación; de modo que ahora el uso erróneo del término es con mucho el más frecuente, aunque con él se dice en realidad lo contrario de lo que el escritor se propone. Así, por ejemplo: *Ich kann es nur loben* [No puedo hacer más que elogiarlo] (es decir, no recompensarlo ni imitarlo); *Ich kann es nur mißbilligen* [No puedo hacer más que desaprobarlo] (es decir, no castigarlo). Aquí se incluye también el actualmente generalizado uso adverbial de algunos adjetivos como *ähnlich* [semejante] y *einfach* [simple], que puede ciertamente presentar algunos ejemplos más antiguos pero a mí siempre me suena como una disonancia. Pues ninguna lengua

würdig erachten [considerado digno], *ubi abundat* [donde es superfluo]; *eine Maske erkannte er **für** den Kaiser* [Reconoció en una máscara al Emperador] en vez de ***als***; ***für** einen Zweck bestimmt* [destinado a un fin] en lugar de ***zu***. — ***Dafür** ist es jetzt noch nicht an der Zeit* [Ahora no es aún tiempo de eso] en vez de ***dazu***. — *Sie erleiden eine **für** die jetzige Kälte sehr harte Behandlung* [Sufren un trato muy duro con la actual indiferencia] en vez de ***bei***. — *Rücksicht **für** Ihre Gesundheit* [consideración a su salud] en lugar de ***auf***. *Rücksicht **für** Sie* [consideración con usted] en lugar de ***gegen***. — *Erforderniß **für** den Aufschwung* [exigencia del impulso] en lugar de ***zu***. *Neigung und Beruf **für** Komödie* [inclinación y vocación a la comedia] en vez de ***zur***. Estas dos últimas expresiones las escribe un famoso germanista. (J. Grimm, *Discurso sobre Schiller*, según el extracto en los *Folletos literarios*, enero de 1860.)

39. [Dialecto.]

permite usar sin más los adjetivos como adverbios. ¿Qué diríamos si un autor griego escribiera ὅμοιος [igual] en vez de ὁμοίως [igualmente] o ἁπλοῦς [simple] en vez de ἁπλῶς [simplemente]? ¿O si en otros lenguajes uno escribiera:

similis	en vez de	*similiter*,	*simplex*	en vez de	*simpliciter*,
pareil	"	*pareillement*,	*simple*	"	*simplement*,
like	"	*likely,*	*simple*	"	*simply*,
somigliante	"	*somigliantemente*,	*semplice*	"	*semplicemente*?

563 | El alemán es el único que no tiene ningún reparo sino que maneja el lenguaje según su capricho, su estrechez de miras y su ignorancia — como corresponde a su ingeniosa fisonomía nacional. Todo eso no son minucias: es el deterioro de la gramática y del espíritu del lenguaje a cargo de los indignos emborronadores de tinta, *nemine dissentiente*[40]. Los denominados *eruditos*, que deberían oponerse a eso, los *hombres* de ciencia, más bien emulan a los literatos de periódicos y revistas: es un concurso de estupidez y falta de oído. La lengua alemana ha caído por completo en la reyerta: todos echan la zarpa, todo canalla emborronador de tinta se abalanza sobre ella.

Siempre que sea posible debemos distinguir el adjetivo del adverbio, y así, por ejemplo, no escribir «seguro» [*sicher*] donde se quiere decir «seguramente» [*sicherlich*][41]. En general, nunca y de ninguna manera se debe hacer el menor sacrificio a la *brevedad* a costa de la *definición* y precisión del lenguaje: pues es la posibilidad de estas lo que otorga a un lenguaje su valor, ya que únicamente en virtud de ellas consigue expresar con exactitud y sin ambigüedad cualquier matiz y modulación de un pensamiento, haciendo que aparezca como con ropa mojada y no como en un saco; justo en eso consiste la bella, vigorosa y expresiva forma de escribir que hace de un autor un clásico. Y es precisamente la posibilidad de esa *definición* y precisión en la expresión lo que se pierde por completo debido al *despedazamiento* que sufre el lenguaje al mutilar los prefijos y afijos, así como las sílabas que distinguen el adverbio del adjetivo, al eliminar el auxiliar, al usar el imperfecto en lugar del perfecto, etc., etc.; todo

40. [Sin que nadie disienta.]

41. *Sicher* en lugar de *gewiß* [cierto]: es un adjetivo cuyo adverbio es *sicherlich*. Aquel no puede ser utilizado *adverbialiter* en lugar de *gewiß*, tal como se hace hoy en día *de manera generalizada* sin fundamento alguno.

Solo los alemanes y los hotentotes se permiten tales cosas: escriben *sicher* en lugar de *sicherlich* y luego en vez de *gewiß*.

eso constituye una extendida monomanía que se ha apoderado de todas las plumas alemanas y que, con una falta de cerebro que nunca podría generalizarse en Inglaterra, Francia o Italia, es practicada a porfía por todos, por todos, sin oposición alguna. Esa amputación del lenguaje es lo mismo que si alguien | cortara a jirones un precio- 564
so tejido para poderlo empaquetar más compacto: con eso el lenguaje se transforma en una miserable jerga comprensible a medias, y eso será pronto el alemán.

Pero la forma más llamativa en la que se manifiesta aquel erróneo afán de brevedad es la mutilación de las palabras aisladas. Fabricantes de libros que trabajan por el jornal, literatos terriblemente ignorantes y venales escritores periodísticos recortan las palabras alemanas por todos lados, como los bribones las monedas; todo ello simplemente en favor de la ansiada brevedad, — según *ellos* la entienden. En ese afán igualan a los desenfrenados charlatanes que, con tal de farfullar muchas cosas en poco tiempo y de un solo respiro, se comen letras y sílabas; y, tomando aire a toda prisa, recitan sus frases con gemidos, con lo que pronuncian las palabras nada más que a la mitad. Del mismo modo, también aquellos, a fin de poner muchas cosas en poco espacio, quitan las letras del medio de las palabras, y las sílabas completas de su principio y su final. Ante todo se quitan siempre las dobles vocales y haches de prolongación que sirven a la prosodia, la pronunciación y la eufonía; pero luego se suprime todo lo que es de alguna manera prescindible. Esa vandálica furia destructiva de nuestros condensadores de palabras se dirige preferentemente a los sufijos *-ung* y *-keit*, precisamente porque ni entienden ni sienten su significado; y con sus gruesos cráneos están lejos de percibir el fino tacto con que nuestros antepasados adoptaron aquella modulación silábica al construir instintivamente el lenguaje; porque, en efecto, por lo regular con *-ung* distinguían lo subjetivo, la acción, de lo objetivo o el objeto de la misma; pero con *-keit* expresaban en la mayoría de los casos lo duradero, las propiedades permanentes: así se expresa lo primero, por ejemplo, en *Tödtung* [matanza], *Zeugung* [procreación], *Befolgung* [cumplimiento], *Ausmessung* [medición], etc.; lo segundo, en *Freigebigkeit* [liberalidad], *Gutmüthigkeit* [bondad], *Freimüthigkeit* [sinceridad], *Unmöglichkeit* [imposibilidad], *Dauerhaftigkeit* [durabilidad], etc. Por ejemplo, considérense sin más las palabras *Entschließung*, *Entschluß* y *Entschlossenheit*[42]. Sin embargo, demasiado torpes para co-

42. «Resolución» en el triple sentido de acción de decidir, decisión tomada y carácter decidido, respectivamente. [*N. de la T.*]

nocer tales cosas, nuestros burdos correctores del lenguaje «actuales» escriben, por ejemplo, *Freimuth*: entonces deberían escribir también *Gutmuth* y *Freigabe*, así como *Ausfuhr* [exportación] en
565 lugar de | *Ausführung* [ejecución] y *Durchfuhr* [tránsito] en lugar de *Durchfürung* [realización]. Con razón se dice *Beweis* [prueba] pero no *Nachweis*[43], como nuestros obtusos paletos lo han corregido, sino *Nachweisung* [demostración]; porque *Beweis* es algo objetivo (prueba matemática, prueba fáctica, prueba irrefutable, etc.): en cambio, la *Nachweisung* es algo subjetivo, es decir, que parte del sujeto; es la acción de demostrar. — Constantemente escriben *Vorlage* [propuesta] donde no pretenden significar, como la palabra dice, el documento que se propone sino la acción de proponer, es decir, la *Vorlegung*; y la diferencia es análoga a la que hay entre *Beilage* y *Beilegung*, *Grundlage* y *Grundlegung*, *Einlage* y *Einlegung*, *Versuch* y *Versuchung*, *Eingabe* y *Eingebung*[44] [45] y un ciento de palabras semejantes. Pero cuando hasta las autoridades judiciales sancionan la dilapidación del lenguaje, al escribir, no solo *Vorlage* en lugar de *Vorlegung*, sino también *Vollzug* en lugar de *Vollziehung*[46], y al decretar que alguien aparezca *in Selbstperson*, es decir, en su propia persona y no en una ajena[47], no nos puede sorprender cuando después vemos que un escritor periodístico informa de «la entrada [*Einzug*] de una pensión», queriendo significar su retirada [*Einziehung*] y que, por lo tanto, no se va a seguir manteniendo su entrada. Pues en él, desde luego, se ha perdido la sabiduría del lenguaje que habla del sorteo [*Ziehung*] de la lotería, pero del desfile [*Zug*] de un

43. El término *Nachweis* [prueba, documentación] existe también en el alemán actual. [*N. de la T.*]

44. [Suplemento y añadidura, fundamento y fundamentación, anexo y anexión, ensayo y tentación, solicitud e insinuación.]

45. *Zurückgabe* en lugar de *Zurückgebung* [devolución]; así como *Hingebung* [abandono], *Vergebung* [distribución / perdón], *Vollzug* en vez de *Vollziehung* [consumación]. *Gabe* es la cosa dada, el acto es *Gebung*. Esos son los matices léxicos del lenguaje.

46. «*Ein Vergleich zwischen den Niederlanden und Deutschland*» (*Heidelberger Jahrbücher*), donde no se quiere significar un compromiso sino una comparación [*Vergleichung*].

47. Las autoridades judiciales escriben, en vez de *Vorladung* [citación], *Ladung* [carga]: pero los fusiles y los barcos tienen una *carga*, los banquetes, una *invitación* [*Einladung*], y los tribunales, una *citación*. Las autoridades judiciales deberían tener siempre en cuenta que vida y hacienda dependen de su Juicio, y por lo tanto no deberían comprometerlo ociosamente. En Inglaterra y Francia son más prudentes también en ese tema y conservan el antiguo estilo de cancillería; por eso casi todos los decretos comienzan por *whereas* [visto que] o *pursuant to* [persiguiendo].

ejército. ¿Mas qué se puede esperar de un gacetero así cuando incluso los doctos anuarios de Heidelberg (n.º 24 del año 1850) hablan de la «entrada [*Einzug*] de sus bienes»? A lo sumo podría alegar en su defensa que no es más que un profesor de filosofía el que así escribe. Yo | me asombro de no haber encontrado todavía *Absatz* [interrup- 566
ción] en lugar de *Absetzung* [destitución], *Ausfuhr* [exportación] en lugar de *Ausführung* [ejecución] y *Empfang* [recepción] en lugar de *Empfängniß* [concepción], o bien «la salida [*Abtritt*] de esa casa» en lugar de «la cesión [*Abtretung*] de esa casa»; lo cual sería tan consecuente como digno de esos correctores del lenguaje y podría dar lugar a graciosos malentendidos[48]. Pero en una revista muy leída he encontrado realmente, y además varias veces, *Unterbruch* en lugar de *Unterbrechung* [interrupción], con lo que uno podría ser inducido a pensar que aquí se está hablando de la hernia común en oposición a la hernia inguinal [*Leistenbruch*][49]. — Y, no obstante, son precisa-

48. *Ersatz* en lugar de *Ersetzung* [sustitución], *Hingabe* en lugar de *Hingebung* [abandono], luego tendríamos que escribir también *Ergabe* en lugar de *Ergebung* [sumisión]. Hay quien en vez de *sorgfältig* [cuidadosamente] escribe *sorglich*: pero aquel término no procede de *Sorge* [preocupación] sino de *Sorgfalt* [cuidado]. Jakob *Grimm* escribe *Einstimmungen* [consonancias] en vez de *Uebereinstimmungen* [coincidencias] en su breve escrito *Sobre los nombres del trueno*, 1855 (según un pasaje del mismo citado en el *Centralbatt*), ¡con lo que se identifican dos conceptos *completamente distintos*! ¡Y qué malo es el alemán de los Grimm en *El pobre Enrique*! (Son asnos sin orejas, — *horribile dictu*! [¡Terrible de decir!]) ¿Cómo he de conservar el respeto a tal germanista, aun cuando me lo hubiera infundido el elogio que desde hace treinta años se escucha incesantemente en torno a él? — Leed, ved qué lenguaje han hablado Winckelmann, Lessing, Klopstock, Wieland, Goethe, Bürger y Schiller, e imitadlo; y no la jerga estúpidamente inventada de los actuales cutres literarios y, junto a ellos, los profesores que van a la escuela de lengua. — ¡En un semanario muy leído (*Kladderadatsch*) aparece *schadlos* [indemne] en lugar de *unschädlich* [inofensivo]! El escritor había contado las letras y, con la alegría por el ahorro, pasó por alto que era precisamente lo contrario de lo que quería decir, a saber, el pasivo en lugar del activo. — La destrucción del lenguaje ha sido siempre y en todas partes la continua acompañante y el síntoma infalible de la decadencia de la literatura, y también ahora lo es verdaderamente.

49. *Verband* [vendaje] (que solo tiene validez en sentido quirúrgico) en lugar de *Verbindung* [conexión]. — *Dichtheit* en lugar de *Dichtigkeit* [estanqueidad]. *Mitleid* [compasión] en lugar de *Mitleideschaft* [afección], *Ueber* [sobre] en lugar de *Uebrig* [sobrante], *ich bin gestanden* [me he mantenido] en vez de ***habe** gestanden* [he confesado], *mir erübrigt* [me sobra] en lugar de *bleibt ubrig* [me queda], *nieder* en vez de *niedrig* [inferior], *Abschlag* en lugar de *abschlagige Antwort* [respuesta negativa] (Benfey en los *Göttingische Gelehrte Anzeigen*.) — *Die Frage ist **von*** [la pregunta es de] en lugar de ***nach*** [por]. — Y si en Alemania a uno se le ha escapado una vez una tontería de esa clase, enseguida hay cien mentecatos que se lanzan sobre ella como sobre un hallazgo, para adoptarla; ello, en vez de exponerla a la vergüenza, como se haría si hubiera algo de Juicio. La *infame tacañería de sílabas* amenaza con echar

mente los periódicos los que menos motivo tienen para cortar las
567 palabras; porque cuanto más largas son estas, | más llenan sus columnas; y si consiguen eso con inocentes sílabas, pueden a cambio mandar un par de mentiras menos al mundo. Con total seriedad tengo que presentar a consideración el hecho de que con certeza más de las nueve décimas partes de los lectores no leen más que periódicos y, en consecuencia, es casi inevitable que configuren de acuerdo con ellos su ortografía, su gramática y su estilo; y que, en su simpleza, consideren aquellos deterioros del lenguaje una concisión de la expresión, una elegante agilidad y una aguda mejora lingüística; de hecho, para los jóvenes de las clases no instruidas el periódico es una autoridad porque está impreso. Por lo tanto, el gobierno debería con toda seriedad cuidar de que los periódicos estuvieran libres de faltas desde el punto de vista lingüístico. Con este fin se podría contratar un censor que, en vez de cobrar un sueldo, tuviera que percibir de los escritores de periódicos, a modo de ingresos eventuales, un luis de oro por cada palabra mutilada o escrita en mal estilo que encontrase, así como por cada falta gramatical o simplemente sintáctica, y también por cada proposición utilizada en una combinación errónea o en un sentido falso; pero por cada escarnio descarado de toda gramática, como cuando un escritorzuelo así escribe *hinsichts* en lugar de *hinsichtlich* [respecto a], pagaría tres luises de oro y, en caso de reincidencia, el doble. Las mentes vulgares deben mantenerse en caminos trillados y no pretender corregir el lenguaje. ¿O acaso la lengua alemana está proscrita, como una nimiedad que no merece la protección de la ley de la que disfruta cualquier montón de estiércol? — ¡Miserables filisteos! ¿Qué será de la lengua alemana si chapuceros y periodistas mantienen a su discreción el poder de manejarla y disponer de ella a la medida de su antojo y su insensatez? — Pero, además, la extravagancia en cuestión no se limita a los periódicos: antes bien, es general y se practica en libros y revistas eruditas con el mismo celo y poca menos reflexión. Ahí encontramos prefijos y afijos suprimidos sin consideración, ya que, por ejemplo, se escribe *Hingabe* por *Hingebung* [abandono][50]; *Mißverstand* por *Mißverständniß* [malen-
568 tendido]; *wandeln* [caminar] por *verwandeln* [cambiar]; | *Lauf* [ca-

a perder el lenguaje. ¡En un periódico he encontrado una «no-palabra»: *behoben* en lugar de *aufgehoben* [elevado]! No se espantan ante ningún absurdo cuando se puede ganar una sílaba.

50. Se puede decir: «La *distribución* [*Ausgebung*] de la nueva *edición* [*Ausgabe*] no se producirá hasta dentro de ocho días».

rrera] por *Verlauf* [transcurso]; *meiden* por *vermeiden* [evitar]; *rathschlagen* por *berathschlagen* [aconsejar]; *Schlüsse* [conclusiones] por *Beschlüsse* [acuerdos]; *Führung* [conducción] por *Aufführung* [ejecución]; *Vergleich* por *Vergleichung* [comparación]; *Zehrung* [consumo] por *Auszehrung* [marasmo], y otras cien tonterías de esa clase, a veces aún peores[51]. Incluso en obras muy eruditas encontramos

51. *Sachverhalt* en lugar de *Sachverhältniß* [estado de cosas]: *Verhalt* no es una palabra: existe únicamente *Verhaltung* [retención], en concreto la de orina, que es en lo que naturalmente se piensa con *Verhalt*. *Ansprache* siempre en lugar de *Anrede* [discurso]: pero *ansprechen* es *precisely «adire»* [abordar], y no *alloqui* [dirigir la palabra]. — En lugar de *Unbild* [inclemencia] escriben *Unbill*, que no es ninguna palabra porque tampoco lo es *Bill*: ¡ahí están pensando en *billig* [equitativo]! Me recuerdan a uno que, cuando yo era joven, escribió *ungeschlachter* en lugar de *ungeschlacht* [colosal]. No veo que nadie se oponga a esa sistemática dilapidación y deterioro del lenguaje a manos del populacho literario. Por supuesto, no nos faltan germanistas que rebosan patriotismo y germanidad; pero no veo que ellos mismos escriban un alemán correcto y se mantengan puros de los embellecimientos lingüísticos que aquí criticamos, procedentes del mencionado populacho. ¡En lugar de *beständig* [duradero], *ständig* [continuo]! ¡Como si *Stand* [puesto] y *Bestand* [duración] fueran lo mismo! ¿Por qué no reducir mejor todo el lenguaje a una palabra? — En vez de «los árboles derribados [*umgeworfene*]», «los árboles tirados [*geworfene*]»; *Längsschnitt* [corte longitudinal] en lugar de *Längsfaser* [fibra longitudinal]; — en vez de ***vorhergängige** Bestätigung* [confirmación precedente], ***vorgängige***. — En vez de *abgeblichen* [desteñido] (de los colores), *geblichen* [decolorado]. Pero lo que pierde el color sin intención por nuestra parte *se destiñe* [*bleicht ab*]: *intransitive*; lo que lo pierde intencionadamente, es decolorado [*geblichen*]: *verbum activum*. Esa es la riqueza del lenguaje que ellos disipan, — *Billig* [equitativo] en lugar de *wohlfeil* [barato]; procedente de los tenderos, esa *ramplonería* se ha generalizado. *Zeichnen* [dibujar] en lugar de *unterzeichnen* [firmar]; *vorragen* en lugar de *hervorragen* [despuntar]. Por todas partes cortan las sílabas ignorando el valor que tienen. — ¿Y quiénes son esos correctores del lenguaje de nuestros clásicos? Un miserable género, incapaz de crear obras auténticas por sí mismo, cuyos padres vivieron ya exclusivamente gracias a las vacunas, sin las cuales habrían sido tempranamente arrebatados por las viruelas naturales que pronto eliminaban a todos los débiles y así mantenían fuerte la especie. Ahora vemos ya las consecuencias de aquel acto de gracia, en los hombrecillos de barba larga que pululan cada vez más. Y en su espíritu son iguales que en su cuerpo. — He encontrado en lugar de *beinahe* [casi] *nahebei* [muy cerca] y en lugar de ***Hintergrund** des Theathers* [foro del teatro], ***Untergrund*** [subsuelo]. — Así pues, no hay osadía en el deterioro del lenguaje que no se permita nuestra chusma literaria. — Uno escribe: «La *tarea* [*Aufgabe*] del copernicanismo»; ¡pero no quiere significar el problema o el *pensum*, sino el *abandono* [*Aufgebung*]! — Igualmente, en el *Postzeitung*, 1858, se lee «La *tarea* [*Aufgabe*] de esa empresa» en lugar de *abandono* [*Aufgebung*]. — Otro habla de «la *disminución* [*Abnahme*] de una pintura colgada de la pared», queriendo decir su *retirada* [*Abnehmung*]: *Abnahme* quiere decir *imminutio*. Si escribís *Nachweis* en lugar de *Nachweisung* [demostración], tendréis que escribir, consecuentemente, *Verweis* [reprimenda] en lugar de *Verweisung* [expulsión], lo cual vendría muy bien a algunos delincuentes cuando son juzgados. ¡En lugar de *Verfalschung* [falseamiento] escriben *Fälschung*, que en alemán significa exclusivamente un *falsum*, *forgery*

que se sigue la moda: por ejemplo, en la *Cronología de los egipcios* de Lepsius, 1849, p. 545, se dice: «Manetos infligió [*zufügte*] a sus obras de historia una visión de conjunto al estilo de los anales egipcios» — así que escribe *zufügen*, *infligere*, por *hinzufügen* [añadir], *addere*, para ahorrarse una sílaba. El mismo señor Lepsius, en 1837, titula un tratado así: *Sobre el origen y el parentesco de los términos numéricos* [*Zahlwörter*] *en las lenguas indogermánica, semítica y copta*. — Pero se tiene que decir *Zahlenwörter*, ya que viene de *Zahlen* [números] exactamente igual que *Zahlensysteme* [sistema numérico], *Zahlenverhältniß* [proporción numérica], *Zahlenordnung* [orden numérico], etc., y no del verbo *zahlen* [pagar] (de ahí *bezahlen*), como *Zahltag* [día de pago], *Zahlbar* [pagadero], *Zahlmeister*
569 [tesorero], etc. Antes de ponerse con las lenguas semítica y | copta, los señores deberían aprender convenientemente la alemana. En cambio, con ese *torpe estilo* de cortar silabas por todas partes, todos los malos escritores *echan a perder* hoy en día la lengua alemana, que después no se podrá restablecer. Por eso tales correctores del lenguaje tendrían que ser castigados como escolares sin distinción de personas. Así pues, que todos los hombres bienintencionados y razonables tomen partido conmigo en favor de la lengua alemana y contra la alemana estupidez. ¿Cómo se iba a admitir en Inglaterra, en Francia o en Italia, que es de envidiar por su *Academia della crusca*, ese manejo arbitrario y hasta desvergonzado del lenguaje como el que hoy en día se permite en Alemania cualquier emborronador de tinta? Véase, por ejemplo, en la *Biblioteca de'Classici Italiani* (Milano 1804, sqq. Tom. 142), la vida de Benvenuto Cellini: como ahí cualquier desvío del puro toscano, hasta el más mínimo, aunque afecte a una letra, es enseguida criticado y tomado en
570 consideración por el editor en una nota. Lo mismo hace el editor | de los *Moralistes français*, 1838. Por ejemplo, Vauvenargues escribe: *ni le dégoût est une marque de santé, ni l'appétit* est *une maladie*[52]: en seguida el editor observa que se tiene que decir *n'est*. ¡Entre nosotros cada cual escribe como quiere! Si Vauvenargues ha escrito:

[falsificación]! *Erübrigt* [sobra] en lugar de *bleibt ubrig* [queda]. — Hacer de dos palabras una significa robarle al lenguaje un concepto. — En vez de *Verbesserung* [perfeccionamiento] escriben *Besserung* [mejora] y roban al lenguaje un concepto. ¡Una cosa puede ser apta pero susceptible de perfeccionamiento! En cambio, se espera la mejora de un enfermo o de un pecador. — *Von* [de] en lugar de *aus* [desde], Schmied en lugar de Schmidt, cuya exclusiva corrección se demuestra en el nombre de cien mil familias. Pero un *pedante ignorante* es lo más insoportable bajo el Sol.

52. [«Ni el asco es un signo de salud ni el apetito es una enfermedad», *Reflexiones y máximas*, 148.]

la difficulté est à les connaître, el editor anota: *il faut, je crois*, «de les connaître»[53]. — En un periódico inglés he encontrado duramente censurado el hecho de que un orador hubiera dicho: *my* talented *friend*, lo cual no es inglés, aunque tienen la palabra *spirited*, que viene de *spirit*. Así de estrictas son las demás naciones en lo que se refiere a sus lenguajes[54]. En cambio, en Alemania cualquier emborronador de cuartillas compone sin temor alguna palabra nunca oída y, en vez de tener que pasar por las baquetas en los periódicos, encuentra aprobación e imitadores. Ningún escritor, ni aun el más vil emborronador de tinta, vacila en utilizar un verbo en un sentido que nunca se le ha atribuido todavía; simplemente con que el lector pueda adivinar lo que quiere decir, ya vale como una ocurrencia original y es imitada[55]. Sin consideración alguna a la gramática, el uso lingüístico, el sentido y el entendimiento humano, escribe | cualquier chiflado lo 571
que en el momento se le pasa por la cabeza; ¡y mejor cuanto más disparatado! — Acabo de leer *Centro-America* en lugar de *Central-America*. ¡Otra vez una letra ahorrada a costa de las potencias antes señaladas! — El alemán odia en todas las cosas el orden, la regla y la ley: es aficionado al arbitrio individual y al propio capricho, mezclados con un poco de insulsa equidad de acuerdo con su agudo Juicio. Por eso dudo de si alguna vez los alemanes aprenderán a mantenerse siempre *a la derecha* en las calles, los caminos y los senderos, como

53. [La dificultad está en conocerlos (...) se ha de escribir, creo yo, *de les connaître*.]

54. Ese rigor de los ingleses, franceses e italianos no es en modo alguno pedantería sino precaución, para impedir que cualquier miserable emborronador de tinta pueda profanar el santuario nacional del lenguaje, como ocurre en Alemania.

55. Lo peor es que en Alemania no existe oposición alguna a esos deterioros del lenguaje que en la mayoría de los casos proceden del círculo inferior de la literatura: nacidas casi siempre en los periódicos políticos, las palabras mutiladas o descaradamente mal utilizadas se trasladan sin trabas y con honores a las revistas eruditas procedentes de la universidad y las academias, y a todos los libros. Nadie opone resistencia, nadie se siente llamado a proteger el lenguaje sino que todos toman parte en la bufonada, a cual mejor. El verdadero *erudito* en el sentido estricto debería reconocer su vocación y empeñar su honor en resistirse a todo error y engaño de cualquier clase, en ser el dique donde rompe la corriente de las estupideces de todo tipo, en no compartir nunca la ofuscación del vulgo ni tomar parte en sus necedades, sino, caminando siempre a la luz del conocimiento científico, iluminar a los demás con la verdad y la profundidad. *En eso* consiste *la dignidad del erudito*. Nuestros profesores, en cambio, creen que consiste en los títulos de consejero de Corte y en las banditas, con cuya aceptación se equiparan a los empleados de correos y similares empleados estatales sin cultura. Todo erudito debería rechazar tales títulos y, a cambio, guardar un cierto orgullo en cuanto clase teórica, es decir, puramente espiritual, frente a todo lo práctico que sirve a las necesidades.

hace inquebrantablemente todo siervo británico en los tres estados del Reino Unido y en todas las colonias; — ello, por grande y evidente que sea la ventaja de esa norma. También en las reuniones sociales, en los clubs y otros lugares semejantes, se ve como muchos rompen gustosa y voluntariamente las más oportunas leyes de sociedad aun sin obtener ninguna ventaja para su comodidad. Pero *Goethe* dice:

> Vivir según la propia inclinación es vulgar:
> El noble aspira al orden y a la ley
> (*Nachlaß*, vol. 17, p. 297)

La manía es universal: se echa mano de todo para demoler el lenguaje sin compasión ni indulgencia; de hecho, como en un tiro al pájaro de madera, cada uno intenta arrancar un trozo donde y como puede. Así, hasta el tiempo en que no quede en Alemania un solo escritor cuya obra presente promesas de durar, los fabricantes de libros, los literatos y los escritores de periódicos se permiten la pretensión de reformar el lenguaje; y así vemos este actual género que, con todas sus largas barbas, es impotente, es decir, incapaz de cualquier producción intelectual de tipo superior, y emplea su tiempo libre en mutilar de la forma más intencionada y desvergonzada la lengua en la que han escrito grandes autores, con el fin de erigirse un monumento herostrático[56]. Si antes los corifeos de la literatura se permitían aisladamente una corrección del lenguaje bien meditada, ahora todo emborronador de tinta, todo escritor de periódicos, todo editor de un periodicucho estético, se considera autorizado a poner sus zarpas en el lenguaje para arrancar a su capricho lo que no le gusta o bien para añadirle nuevas palabras.

Como se ha dicho, la furia de esos cortadores de palabras está dirigida principalmente a los prefijos y los afijos de todas las palabras.
572 Lo que | intentan conseguir con tal amputación tendrá que ser la brevedad y, a través de ella, la mayor concisión y energía en la expresión: pues el ahorro de papel es al final demasiado escaso. Así pues, quieren contraer todo lo posible lo que tienen que decir. Pero para eso se requiere otro procedimiento totalmente distinto del escatimar palabras, a saber: que se *piense* con precisión y concisión: mas eso es precisamente lo que no está al alcance de cualquiera. Además, la brevedad concluyente, la energía y la concisión en la expresión solo son posibles si el lenguaje posee una palabra

56. Herostrato destruyó el Templo de Diana en Éfeso para alcanzar la fama póstuma. [*N. de la T.*]

para cada concepto, y si para cada modificación, incluso para cada matiz de ese concepto, cuenta con una modificación de la palabra que se le corresponda exactamente; porque solamente con ellas, en su correcta aplicación, se hace posible que cada periodo, en cuanto es expresado, suscite en el oyente directa y exactamente los pensamientos que pretendía el hablante, sin dejarle ni un solo instante la duda de si quería decir esto o aquello. Para eso toda palabra raíz del lenguaje tiene que ser *modificabile multimodis modificationibus*[57] a fin de poder ceñirse a todos los matices del concepto y con ello a las sutilezas del pensamiento, igual que una ropa mojada. Pero eso se hace posible principalmente gracias a los prefijos y afijos: ellos son las modulaciones de cada concepto fundamental en el teclado del lenguaje. De ahí que también los griegos y los romanos hayan modulado y matizado casi todos los verbos y muchos sustantivos por medio de prefijos. Eso se puede ejemplificar en todos los verbos principales latinos, por ejemplo en *ponere*, modificado en *imponere, deponere, disponere, exponere, componere, adponere, subponere, superponere, seponere, praeponere, proponere, interponere, transponere*[58], etc. Lo mismo se puede mostrar en términos alemanes: por ejemplo, el sustantivo *Sicht* se modifica en *Aussicht*, *Einsicht*, *Durchsicht*, *Nachsicht*, *Vorsicht*, *Hinsicht*, *Absicht*[59], etc. O el verbo *suchen* se modifica en *aufsuchen*, *aussuchen*, *untersuchen*, *besuchen*, *ersuchen*, *versuchen*, *heimsuchen*, *durchsuchen*, *nachsuchen*[60], etc.[61]. Eso consiguen, pues, los prefijos: si los suprimimos a causa de la ansiada brevedad | y, dado el caso, en vez de todas las modificaciones 573
señaladas decimos siempre únicamente *ponere*, o *Sicht*, o *suchen*, entonces quedan sin expresar todas las determinaciones próximas de aquel concepto fundamental tan amplio y la comprensión se deja a Dios y al lector: de ese modo el lenguaje se vuelve al mismo tiempo pobre, pesado y tosco. Sin embargo, esa es precisamente la artimaña de los agudos correctores del lenguaje de la «actualidad».

57. [Modificable mediante muchos tipos de modificaciones.]

58. [Poner (...) imponer, deponer, disponer, exponer, componer, poner junto, poner debajo, superponer, poner aparte, poner delante, proponer, interponer, trasponer.]

59. [Vista (...) perspectiva, penetración, golpe de vista, indulgencia, precaución, respecto, intención.]

60. [Buscar (...) visitar, investigar, visitar, solicitar, intentar, atacar, registrar, espiar.]

61. *Führen*: *mitführen*, *ausführen*, *verführen*, *einführen*, *aufführen*, *abführen*, *durchführen*. [Conducir: llevar consigo, ejecutar, inducir, introducir, edificar, transportar, llevar a cabo.]

Toscos e ignorantes, se figuran de verdad que nuestros ingeniosos antepasados habían colocado los prefijos ociosamente, por pura estupidez, y creen tener un rasgo de ingenio por su parte al suprimirlos con prisa y celo allá donde no oyen más que una cosa; y, sin embargo, en el lenguaje no hay ningún prefijo sin significado, ninguno que no sirva para conducir el concepto fundamental por todas sus modulaciones y de ese modo hacer posible la precisión, claridad y sutileza de la expresión, que puede luego traducirse en la energía y concisión de la misma. En cambio, al cortar los prefijos se hace de varias palabras una sola, con lo que el lenguaje se empobrece. Pero es más: no son meras palabras, sino conceptos lo que así se pierde; porque entonces faltan los medios de fijarlos, y al hablar, de hecho también al pensar, tenemos que conformarnos con el *à peu près*[62], de modo que se sacrifica la energía del discurso y la claridad del pensamiento. En efecto, no podemos reducir el número de las palabras, como ocurre con semejante recorte, sin ampliar al mismo tiempo el significado de las que quedan; y esta ampliación no puede producirse a su vez sin quitar al significado su exacta determinación ni, por consiguiente, caer en la ambigüedad y la confusión; con lo que entonces se hace imposible toda precisión y claridad en la expresión, por no hablar de su energía y concisión. Una ilustración de esto nos la ofrece ya la ampliación del significado de la palabra *nur* que antes se criticó y que enseguida da lugar a la ambigüedad y hasta la falsedad de la expresión. — ¡Qué poco importa que una palabra tenga dos sílabas más si con ello el concepto es más preciso! ¿Hemos de creer que hay mentes torcidas que escriben *indiferencia* donde quieren decir *indiferentismo*, para ahorrarse esas dos sílabas?

574 | Así pues, precisamente aquellos prefijos que conducen a un término radical por todas las modificaciones y matices de su aplicabilidad constituyen un medio indispensable para aquella claridad y precisión de la expresión, y con ello para la auténtica brevedad, energía y concisión del discurso; y lo mismo ocurre con los afijos, es decir, con las distintas sílabas finales de los sustantivos derivados de verbos, tal y como se ilustró antes en *Versuch* y *Versuchung*. Por eso, las dos formas de modulación de las palabras y los conceptos han sido distribuidas al lenguaje e impresas a las palabras por nuestros antepasados con un gran ingenio y sabiduría, y con un acertado tacto. Pero a ellos ha seguido en nuestros días una generación de

62. [Más o menos.]

emborronadores rudos, ignorantes e incapaces que, con sus fuerzas en unión, hacen negocio destruyendo aquella antigua obra de arte con la dilapidación de las palabras; porque esos paquidermos no tienen por naturaleza sensibilidad alguna para los recursos destinados a contribuir a la expresión de pensamientos sutilmente matizados: pero sí saben contar letras. De ahí que si un paquidermo puede elegir entre dos palabras, una de las cuales corresponde exactamente al concepto que quiere expresar gracias a su prefijo o afijo, y la otra lo designa de manera simplemente aproximada y en general, pero tiene tres letras menos, nuestro paquidermo se aferra sin vacilar a la última y se conforma con el *à peu près* en relación con su sentido: pues su pensamiento no necesita aquellas sutilezas, ya que se realiza a bulto: — ¡pero son menos letras! De eso dependen la brevedad y fuerza de la expresión, la belleza del lenguaje. Si, por ejemplo, tiene que decir: *so etwas ist nicht* vorhanden [no *existe* algo así], dirá: *so etwas ist nicht* da [algo así no está *ahí*], en razón del gran ahorro de letras. — Su máxima suprema es sacrificar siempre la adecuación y corrección de una expresión a la brevedad de otra que ha de servir como sucedáneo; de ahí ha de resultar poco a poco una jerga sumamente lánguida y al final incomprensible, y de ese modo se aniquila intencionadamente la única ventaja real que tiene Alemania frente a las demás naciones europeas: el lenguaje. En efecto, la alemana es la única lengua en la que se puede escribir casi tan bien como en griego y en latín, cosa | de la que sería ridículo que pretendieran ufanarse 575
las demás lenguas europeas, que son simples *patois*. Precisamente por eso el alemán tiene un carácter tan inusualmente noble y sublime en comparación con ellas. — ¿Pero cómo un paquidermo habría de ser sensible a la sutil esencia de un lenguaje, de ese precioso y delicado material trasmitido a los espíritus pensantes para poder acoger y conservar un pensamiento exacto y sutil? ¡Contar letras, eso es lo propio de los paquidermos! Ved cómo saborean el deterioro del lenguaje esos nobles hijos de la «actualidad». ¡Miradlos! Cabezas calvas, barbas largas, gafas en lugar de ojos, un cigarro en su boca animal como sucedáneo del pensamiento, un saco en las espaldas en lugar de chaqueta, un ir de acá para allá en vez de trabajar con diligencia, arrogancia en lugar de conocimientos, osadía y camaradería en vez de méritos[63]. ¡Noble «actualidad», magníficos epígonos, un género

63. Hasta hace cuarenta años las viruelas exterminaban a las dos quintas partes de los niños, en concreto a los débiles, y dejaban únicamente a los más fuertes, que habían pasado esa prueba de fuego. Las vacunas han tomado a aquellos bajo su protección. Ved ahora a los hombrecillos de barba larga que por todas partes os

que ha crecido con la leche materna de la filosofía hegeliana! Para eterna memoria queréis apretar vuestras zarpas en nuestro antiguo lenguaje, a fin de que la impronta, a modo de fósil, conserve para siempre la huella de vuestra insulsa y apática existencia. ¡Pero *Dî meliora*[64]! ¡Fuera, paquidermos, fuera! ¡*Esto es la lengua alemana*! En ella se han expresado *hombres*, en ella han cantado grandes poetas y han escrito grandes pensadores. ¡Atrás con las zarpas! — O si no, pasaréis hambre. (Eso es lo único que les horroriza.) —

También la *puntuación* es víctima del «actual» deterioro del lenguaje a manos de muchachos que han salido demasiado pronto de la escuela y han crecido en la ignorancia; pues hoy en día la puntuación se maneja de forma casi general con un descuido intencionado y vanidoso. Es difícil precisar qué es lo que pretende el escritorzuelo, pero probablemente se supone que ha de representar la extravagancia de una amable *légèreté* francesa, o bien manifestar y suponer la agilidad
576 en la comprensión. | En efecto, la imprenta escatima los signos de puntuación como si fueran de oro: en consecuencia, se eliminan más o menos las tres cuartas partes de las comas necesarias (¡que se las arregle el que pueda!); pero donde debería haber un punto se pone solamente una coma o, a lo sumo, un punto y coma, y otras cosas del estilo. La consecuencia inmediata es que hay que leer cada periodo dos veces. Pero en la puntuación se encuentra una parte de la lógica de cada periodo, en la medida en que este es marcado por aquella: de ahí que tal negligencia intencionada resulte directamente ultrajante, pero sobre todo cuando, como ahora ocurre a menudo, es ejercitada incluso por filólogos *si Deo placet*[65] y hasta se aplica a las ediciones de los escritores antiguos, con lo que se dificulta su comprensión. Ni siquiera el Nuevo Testamento en sus ediciones modernas se ha librado de ello. Pero si el fin de la brevedad a la que aspiráis escatimando sílabas y contando letras es ahorrar tiempo al lector, lo conseguiríais mejor dándole a conocer enseguida, mediante una correcta *puntuación*, qué palabras pertenecen a *un* periodo y cuáles a otro[66].

corren entre las piernas y cuyos padres se han mantenido en vida ya por gracia de las vacunas.

64. [¡Dios nos guarde!]

65. [Si Dios quiere.]

66. Los profesores de enseñanza secundaria omiten en sus programas de latín las tres cuartas partes de las comas necesarias, con lo que hacen su áspero latín todavía más difícil de entender. Vemos que esos fanfarrones se complacen en ello. Un buen modelo de puntuación descuidada lo constituye el Plutarco de Sintenis: los signos de puntuación se han eliminado casi por completo, como si tuviera la intención de dificultar la comprensión al lector.

Es evidente que una puntuación laxa como la que acaso permite el francés debido a su secuencia de palabras estrictamente lógica, y por lo tanto estrechamente ligada, o el inglés debido a la gran pobreza de su gramática, no es aplicable a lenguajes relativamente originarios que, en cuanto tales, poseen una gramática complicada y erudita que hace posibles periodos más artificiosos; de ese tipo son el griego, el latín y el alemán[67].

|Volviendo a la brevedad, concisión y laconismo de la expresión 577
de los que aquí hablamos, estos no proceden en realidad sino de la riqueza y el peso de los pensamientos, por lo que no necesitan para nada aquel miserable recorte de palabras y frases que se adopta como medio para abreviar la expresión y que aquí he censurado de una vez como es debido. Pues los pensamientos importantes y fecundos, es decir, los que en general merecen ser escritos, han de proporcionar materia y contenido suficientes para llenar los periodos que los expresan, incluso en la perfección gramatical y léxica de todas sus partes; y ello al punto de que no parecerán huecos, vacíos o de poco peso sino que la exposición se mantendrá siempre breve y concisa, y al mismo tiempo el pensamiento encontrará en ella su expresión comprensible y cómoda, e incluso se desarrollará y moverá con gracia. Así pues, no se deben contraer las palabras y las formas lingüísticas sino agrandar los pensamientos, del mismo modo que un convaleciente debe estar en condiciones de llenar sus ropas como antes, no estrechando estas, sino recuperando su corpulencia.

67. Dado que aquí he equiparado con razón esos tres lenguajes, hay que llamar la atención sobre la cumbre suprema de aquella fatua vanidad nacional de los franceses, que desde hace siglos da motivo de risa a toda Europa; aquí se encuentra su *non plus ultra*. En el año 1857 apareció la quinta edición de un manual universitario: *Notions élémentaires de grammaire comparée, pour servir à l'étude des* 3 langues classiques, *rédigé sur l'invitation du ministre de l'instruction publique, p. Egger, membre de l'institut etc. etc.* [*Nociones elementales de gramática comparada para contribuir al estudio de las* tres lenguas clásicas, *redactado por invitación del ministro de enseñanza pública, p. Egger, miembro del instituto, etc. etc.*]. Y, por cierto (*credite posteri!* [«¡Créelo, posteridad!», Horacio, *Odas* II, 19, 2]), la *tercera lengua clásica* a la que se refiere es *el francés*. Así que esa, la más miserable jerga románica, la peor mutilación del latín, esa lengua que debería alzar la vista con reverencia hacia su hermana mucho más noble, la lengua italiana; ese lenguaje que tiene como patrimonio exclusivo las repugnantes nasales *en*, *on* y *un*, como también el acento en la sílaba final, semejante al hipo e indeciblemente repulsivo, mientras que todas las demás lenguas tienen la penúltima larga, de efecto suave y calmante; ese lenguaje en el que no existe ninguna métrica sino que la rima es la única que conforma la poesía —y además la mayoría de las veces en *é* u *on*—; ¡esa miserable lengua se coloca aquí como *langue classique* junto al griego y el latín! Invito a toda Europa a un *huée* [abucheo] general para humillar a esos, los más desvergonzados de todos los presumidos.

§ 284

La *subjetividad* es un defecto estilístico que hoy en día se hace cada vez más frecuente debido al estado decadente de la literatura y al abandono de las lenguas antiguas, pero que solamente es nativo de
578 Alemania. Consiste en que | al escritor le basta con saber él mismo lo que opina y quiere decir; el lector ya verá cómo averiguarlo. Sin preocuparse por él, el autor escribe como si mantuviera un monólogo, cuando debería tratarse de un diálogo y, además, de tal clase que en él uno tiene que expresarse con claridad tanto mayor cuanto que no percibe las preguntas del otro. Precisamente por eso el estilo *no* debe ser subjetivo sino objetivo; para eso es necesario colocar las palabras de modo que obliguen directamente al lector a pensar exactamente lo mismo que el autor ha pensado. Pero eso solo se producirá si el autor ha tenido siempre en cuenta que los pensamientos obedecen la ley de la gravedad, en la medida en que recorren el camino de la cabeza hasta el papel con más facilidad que el que va del papel a la cabeza, y por eso en este último hay que ayudarles con todos los medios a nuestro alcance. Si se hace eso, entonces las palabras tienen un efecto puramente objetivo, igual que una acabada pintura al óleo; mientras que el estilo subjetivo no tiene un efecto mucho más seguro que el de las manchas en la pared, en las que únicamente ve figuras aquel cuya fantasía ha sido casualmente excitada por ellas y los demás solo ven manchas. La diferencia en cuestión se extiende a toda la forma de la exposición, pero a menudo se puede demostrar también en los detalles: así, por ejemplo, acabo de leer en un libro reciente: «No he escrito a fin de incrementar el volumen de libros existentes». Eso dice lo contrario de lo que el escritor pretendía y, además, es un sinsentido.

§ 285

Quien escribe con negligencia hace con ello profesión de que él mismo no da mucho valor a sus pensamientos. Pues solamente de la convicción acerca de la verdad e importancia de nuestros pensamientos nace el entusiasmo necesario para cuidar con una infatigable constancia de que su expresión sea lo más clara, bella y enérgica posible; — del mismo modo que los receptáculos de plata u oro solo se emplean para las reliquias o las obras de arte inestimables. De ahí que los antiguos, cuyos pensamientos perviven ya desde milenios en sus propias palabras, y que precisamente por eso llevan
579 el título honorífico de | clásicos, hayan escrito siempre con esmero;

parece que *Platón* escribió siete veces la introducción de su *República* haciéndole distintas modificaciones. — Los alemanes, en cambio, se distinguen de las demás naciones por el descuido del estilo, como también de la vestimenta; y ambas negligencias brotan de la misma fuente, ubicada en el carácter nacional. Mas así como el abandono en el vestir delata un menosprecio de la sociedad en la que uno se mueve, también el estilo chapucero, descuidado y malo da testimonio de un ofensivo menosprecio del lector, que este, con razón, castiga no leyendo el libro. Pero sobre todo son divertidos los autores de recensiones, que en el descuidado estilo de un escritor asalariado critican las obras de otros. Es como si uno se sentara en un tribunal con bata y pantuflas. ¡Con qué esmero son redactados, en cambio, la *Edinburgh review* y el *Journal des Savants*! Pero así como por lo pronto tengo reparo en entablar una conversación con un hombre mal vestido y sucio, también dejaré de lado un libro si salta enseguida a la vista la negligencia de su estilo.

Hasta hace unos cien años los eruditos escribían, sobre todo en Alemania, en *latín*: un leve error en esa lengua habría sido una vergüenza: pero la mayoría incluso se esforzaba seriamente en escribirlo con elegancia; y muchos lo conseguían. Ahora, después de que, liberados de esa cadena, han alcanzado la gran comodidad de poder escribir en su lengua materna, era de esperar que al menos se empeñaran en hacerlo con la máxima corrección y con toda la elegancia posible. Eso es lo que ocurre en Francia, Inglaterra e Italia. ¡Pero en Alemania, lo contrario! Aquí, como lacayos a sueldo, emborronan a toda prisa lo que tienen que decir, en las expresiones que en ese momento les vienen a sus sucias bocas, sin estilo y hasta sin gramática ni lógica: pues siempre ponen el imperfecto en lugar del perfecto y el pluscuamperfecto, y el ablativo en lugar del genitivo; en vez de usar todas las partículas emplean siempre una sola, *für*, que por esa razón está mal puesta cinco veces de cada seis: en suma, cometen todas las burradas estilísticas sobre las que antes he alegado algo.

|§ 285a 580

Entre las prácticas destructivas del lenguaje cuento también el uso erróneo y cada vez más generalizado de la palabra *Frauen* [señoras] en lugar de *Weiber* [mujeres], con lo que de nuevo se empobrece el lenguaje: pues *Frau* significa *uxor*, y Weib*, mulier* (las muchachas no son señoras sino que quieren llegar a serlo); si bien en el siglo XIII debió de existir ya esa confusión, o incluso las denominaciones no

se separaron hasta después. Las mujeres no quieren seguir llamándose mujeres por la misma razón por la que los judíos quieren llamarse israelitas, o los sastres, creadores de trajes; la misma por la que los comerciantes llaman a su tienda *büreau* y por la que cualquier broma o chiste pretende llamarse *humor*, a saber: porque a la *palabra* se le atribuye, no lo que va unido a *ella*, sino a la cosa. No es la palabra la que ha acarreado el desprecio de la cosa sino a la inversa; — por lo tanto, después de doscientos años los interesados volverían a proponer un cambio de palabras. Pero de ninguna manera puede empobrecerse la lengua alemana en una sola palabra a causa de un capricho de mujeres. Así pues, no toleremos ese proceder a las mujeres y sus insulsos literatos de mesa de té; antes bien, tengamos presente que el abuso de las mujeres o el colectivo de las damas europeas al final puede llevarnos a caer en manos del mormonismo. — Además, la palabra *Frau* lleva consigo el sentido de algo *de edad avanzada* y desgastado, y suena igual que *grau* [gris]; así que *videant mulieres ne quid detrimenti res publica capiat*[68].

§ 286

Pocos son los que escriben igual que construye un arquitecto, que primero ha trazado su plano y lo ha pensado hasta el detalle; — antes bien, la mayoría escribe como quien juega al dominó. En efecto, así como en este se va añadiendo una pieza tras otra medio por intención y medio por azar, lo mismo les ocurre a aquellos con la secuencia y la conexión de sus frases. Apenas saben de manera aproximada qué forma resultará tener el conjunto y a dónde conducirá todo. Muchos ni siquiera saben eso sino que escriben del mismo modo que hacen sus construcciones los corales: un periodo se añade a otro y se llega a donde Dios quiera. Además, la vida de la *actualidad* es una gran *galopada*: en la literatura se manifiesta en la más patente superficialidad y negligencia.

581 |§ 287

El principio rector de la estilística debería ser que el hombre solo puede pensar claramente *una* idea cada vez; y, por lo tanto, no se le puede exigir que piense dos o más al mismo tiempo. — Pero tal cosa se la exige quien las introduce en forma de proposiciones in-

68. [«Cuiden las mujeres de que la república no sufra ningún perjuicio», parodia del *Videant consules*..., fórmula del *Senatus consultus ultimum* de la Repúblca romana.]

cidentes dentro de los intervalos de un periodo principal dividido con ese fin; con ello desconcierta al lector de forma innecesaria e intencionada. Eso hacen principalmente todos los escritores *alemanes*. El hecho de que su lengua sea más apropiada para eso que las demás lenguas vivas explica la posibilidad del asunto pero no lo hace loable. Ninguna prosa se lee con tanta facilidad y agrado como la francesa, ya que suele estar libre de ese defecto. El francés ordena sus pensamientos en la secuencia más lógica y, en general, más natural posible, sometiéndolos sucesivamente a la cómoda ponderación del lector a fin de que este pueda dirigir su entera atención a cada uno de ellos. El alemán, en cambio, entrelaza unos con otros en un periodo cruzado una y otra vez, porque quiere decir seis cosas al mismo tiempo en lugar de exponerlas una tras otra. Decid lo que tenéis que decir, una cosa tras otra, pero no seis cosas de una vez y mezcladas unas con otras. Así que el alemán, que debería intentar atraer y retener la atención de su lector, más bien le exige por añadidura que, en contra de la mencionada ley de la unidad de la aprehensión, piense tres o cuatro ideas distintas al mismo tiempo, o, dado que eso no es posible, que lo haga en una alternancia de rápida vibración. De ese modo sienta las bases de su *stile empesé* que después completa con expresiones afectadas y rimbombantes para comunicar las cosas más simples, y con otros artificios de esa clase.

El verdadero carácter nacional de los alemanes es la *pesadez*: se distingue en sus andares, en su actividad, en su lenguaje, en su modo de hablar y de narrar, en su comprensión y su pensamiento; pero se manifiesta especialmente en su *estilo* al escribir, por el placer que encuentran en los periodos largos, lentos y enmarañados, en los que la memoria por sí sola | aprende con paciencia durante 582
cinco minutos la lección que se le impone, hasta que por fin, al término del periodo, el entendimiento llega a la conclusión y se resuelve el enigma. A ellos les gusta eso, y si además se pueden añadir el preciosismo, la ampulosidad y una afectada σεμνότης[69], entonces el autor se regodea en ello: pero que el cielo dé paciencia al lector. — Preferentemente se esfuerzan en expresarse siempre con la mayor indecisión e imprecisión posibles, con lo cual todo aparece como entre niebla: el fin parece ser, por una parte, dejar abierta una puerta trasera a cada frase; luego, darse humos de que dicen más de lo que han pensado; pero la base de esa peculiaridad es un

69. [Solemnidad.]

verdadero carácter torpe y de pasmarote; y es precisamente eso lo que provoca que todos los extranjeros odien la literatura alemana, ya que no les gusta andar a oscuras; cosa que, sin embargo, parece ser congenial a nuestros compatriotas[70].

En aquellos largos periodos ampliados con proposiciones incidentes encadenadas entre sí y rellenados con ellas como patos asados con manzanas, periodos que uno no puede ponerse a leer sin antes mirar la hora, se emplea ante todo la *memoria*; cuando más bien se deberían movilizar el entendimiento y el Juicio, cuya actividad, sin embargo, se dificulta y debilita justo de ese modo. Pues tales periodos ofrecen al lector simples frases a medio terminar que su memoria debe juntar y conservar cuidadosamente, como los trozos de una carta rota, hasta que se completan con las otras mitades respectivas que vienen después, y entonces adquieren sentido. En consecuencia, hasta entonces tiene que leer un rato sin pensar nada, simplemente memorizando todo, con la esperanza de la conclusión que le abrirá los ojos y con la que recibirá también algo que pen-
583 sar. | Todo eso tiene que aprender de memoria antes de obtener algo que comprender. Eso está claramente mal y es un abuso de la paciencia del lector. Pero la inequívoca afición de las mentes vulgares a esa forma de escribir se debe a que solo tras algún tiempo y esfuerzo permite entender al lector lo que de otro modo entendería enseguida; con lo que surge la apariencia de que el escritor posee más profundidad y entendimiento que el lector. Así pues, también eso se incluye dentro de las mencionadas artimañas mediante las cuales los mediocres se esfuerzan inconsciente e instintivamente en ocultar su pobreza de espíritu y producir la apariencia de su contrario. Su inventiva en esto es incluso asombrosa.

Pero es claramente contrario a toda sana razón atravesar un pensamiento con otro como si se tratara de una cruz de madera: sin embargo, eso ocurre cuando se interrumpe lo que se ha empezado a decir para intercalar algo completamente distinto y así se le da al lector en depósito un periodo comenzado, de momento aún sin sentido, hasta que es completado. Es más o menos como si uno pusiera

70. *Seitens* [de parte de] en lugar de *seiten* no es alemán. — En lugar de *zeither* escriben sin sentido *seither* [desde entonces] y lo van utilizando gradualmente en lugar de *seitdem* [desde que]. ¿Cómo no voy a llamarles *burros*? — De eufonías y cacofonías no tienen idea alguna nuestros correctores del lenguaje: antes bien, al exterminar las vocales, intentan amontonar las consonantes de forma cada vez más compacta y crear así palabras cuya pronunciación es un ejercicio de repugnante visión en sus animales bocas. ¡*Sundzoll*! — Como no saben latín, tampoco conocen la diferencia entre las consonantes líquidas y las demás.

en manos de sus invitados un plato vacío con la esperanza de que algo llegue a él. En realidad las comas intermedias son de la misma familia que las notas a pie de página y los paréntesis en medio del texto; de hecho, las tres cosas no difieren en el fondo más que en el grado. Si a veces Demóstenes y Cicerón han redactado tales periodos encadenados, mejor habrían hecho en omitirlos.

Esa construcción de frases alcanza el grado supremo de mal gusto cuando las frases incidentes ni siquiera están orgánicamente insertadas sino que se enclavan rompiendo directamente un periodo. Si, por ejemplo, es una impertinencia interrumpir a otro, no menos impertinente es interrumpirse uno mismo, como ocurre en una construcción frasal que desde hace años utilizan complacidos seis veces en cada página todos los escritores malos, descuidados, apresurados y que tienen sus miras en el querido pan. Consiste en esto: que —cuando se pueda, se debe dar la regla y el ejemplo al mismo tiempo— se rompe una frase para pegar otra en medio. No
obstante, ellos no lo hacen por simple pereza | sino por estupidez, 584
ya que lo consideran una amable *légèreté* que vivifica la exposición. — En casos aislados e infrecuentes se puede disculpar.

§ 288

Ya en la lógica, dentro de la teoría de los *juicios analíticos*, se debería observar de paso que tales juicios no deben aparecer en una buena exposición, ya que hacen un efecto de simpleza. Esto salta a la vista sobre todo cuando se predica del individuo lo que conviene ya a la especie: por ejemplo, un buey que tiene cuernos, un médico cuya profesión es curar a los enfermos, etc. De ahí que solo se puedan utilizar cuando se debe dar una explicación o definición.

§ 289

Las *metáforas* son de gran valor en la medida en que reducen una relación desconocida a otra conocida. También las metáforas más detalladas que llegan hasta la parábola o la alegoría son una simple reducción de alguna relación a su representación más simple, intuitiva y palpable. — Incluso la construcción de los conceptos se basa en el fondo en metáforas, por cuanto resulta de la captación de lo semejante y la eliminación de lo diferente en las cosas. Además, toda *comprensión* auténtica consiste en último término en una captación de relaciones (*un saisir de rapports*): pero cada relación se captará con mayor claridad y pureza cuando la reconozcamos como

idéntica en casos muy diferentes y entre cosas totalmente heterogéneas. En efecto, mientras yo conozca una relación como existente en un solo caso aislado tendré de ella un conocimiento meramente individual, es decir, solo intuitivo: pero tan pronto como capto la misma relación en dos casos diferentes, poseo un *concepto* de toda la *clase* de esa relación y, por lo tanto, un conocimiento más profundo y completo.

Precisamente porque las metáforas son una palanca tan potente para el conocimiento, la presentación de metáforas sorprendentes y acertadas da testimonio de un entendimiento profundo. Conforme
585 a ello dice | también Aristóteles· πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι· μόνον γὰρ τοῦτο οὔτε παρ᾽ ἄλλου ἔστι λαβεῖν, εὐφυΐας τε σημεῖόν ἐστιν· τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστιν·[71] (*at longe maximum est, metaphoricum esse: solum enim hoc neque ab alio licet assumere, et boni ingenii signum est. Bene enim transferre est simile intueri*) *De poetica*, c. 22. E igualmente: καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὅμοιον, καὶ ἐν πολὺ διέχουσι, θεωρεῖν εὐστόχου.[72] (*etiam in philosophia simile, vel in longe distantibus, cernere perspicacis est.*) *Rhet*. III, 11. —

§ 289a

Qué grandes y admirables fueron aquellos espíritus primigenios del género humano que, dondequiera que fuese, inventaron la más asombrosa de todas las obras de arte: la *gramática* del lenguaje; que crearon las *partes orationis*, que distinguieron y fijaron los géneros y casos en el sustantivo, el adjetivo y el pronombre, y los tiempos y modos en el verbo; que dentro de este último diferenciaron fina y cuidadosamente el imperfecto, el perfecto y el pluscuamperfecto, y en griego además el aoristo; todo ello, con el noble propósito de tener un órgano material adecuado y suficiente para la expresión plena y digna del pensamiento humano, que fuera capaz de asumir y reproducir correctamente cualquier matiz y modulación de este. Y ahora consideremos, por el contrario, a nuestros actuales correctores de aquella obra de arte, esos burdos, torpes y groseros operarios del gremio de escritores alemanes: para ahorrar espacio

71. [«Lo más grande con mucho es ser metafórico; pues eso es lo único que no se puede aprender de otro sino que es signo de un buen ingenio; pues el hacer buenas metáforas es conocer lo semejante», *Poética*, c. 22, 1459a.]

72. [«Y en la filosofía conocer lo semejante, también a mucha distancia, es de buen ingenio», *Retórica* II, 11, 1412a.]

pretenden eliminar como superfluas aquellas cuidadosas distinciones y, de acuerdo con ello, funden todos los pretéritos en el imperfecto y hablan en meros imperfectos. A sus ojos, los inventores de las formas gramaticales a los que acabo de elogiar han tenido que ser unos necios que no comprendieron que todo se podía medir con la misma vara y que podía bastar con el imperfecto como único pretérito universal: ¡y qué simples les tienen que parecer los griegos que, no teniendo suficiente con tres pretéritos, añadieron aún los dos aoristos[73]! Además recortan | celosamente todos los prefijos como 586
excrecencias inútiles, ¡y listo será el que entienda lo que de ahí resulta! Para ahorrar espacio eliminan partículas lógicas esenciales como *nur*, *wenn*, *um*, *zwar*, *und*, etc., que habrían arrojado luz sobre todo el periodo, y el lector se queda a oscuras. No obstante, esto será bienvenido a algún escritor que tenga el propósito de escribir de forma oscura y difícilmente comprensible, porque el muy canalla cree que de ese modo infundirá respeto al lector. En suma, se permiten cualquier estropicio gramatical y léxico del lenguaje para ganar sílabas. Son infinitas las miserables argucias de las que se valen para eliminar una sílaba aquí y allá, en la estúpida ilusión de que con ello lograrán la brevedad y concisión de la expresión. La brevedad y concisión de la expresión, mis queridos idiotas, dependen de cosas completamente distintas de la supresión de sílabas y requieren cualidades que vosotros ni tenéis ni comprendéis. Pero no son censurados por ello; antes bien, enseguida son imitados por un ejército de asnos aún mayores que ellos. — El hecho de que la mencionada corrección del lenguaje encuentre un seguimiento grande, generalizado y hasta casi sin excepción, se explica porque cortar sílabas cuyo significado no se entiende requiere exactamente el mismo entendimiento que posee el más tonto.

El lenguaje es una obra de arte y debe ser tomado como tal, es decir, *objetivamente*; en consecuencia, todo lo expresado en él debe ser conforme a las reglas y corresponder a su intención, y lo que cada frase debe significar se tiene que poder demostrar como objetivamente presente en ella: y no debemos considerar el lenguaje de forma meramente *subjetiva* ni expresarnos de forma apenas suficiente, con la esperanza de que el otro adivine lo que queremos decir; eso es lo que hacen quienes no indican en absoluto el caso, expresan todos los pretéritos con el imperfecto, eliminan los

73. Qué pena que nuestros geniales correctores del lenguaje no hayan vivido ya entre los griegos: también habrían destrozado la gramática griega hasta que de ella hubiera resultado una gramática hotentote.

prefijos, etc. ¡Qué abismo hay entre quienes una vez inventaron y distinguieron los tiempos y modos de los verbos y los casos de los sustantivos y adjetivos, y aquellos miserables a los que les gustaría tirar todo eso por la ventana para, expresándose de forma aproximada, conservar una jerga de hotentotes adecuada a ellos! Son los venales emborronadores de tinta del actual periodo literario, que es la bancarrota de todo espíritu. —

587 |Procedente de los periodistas, el deterioro del lenguaje encuentra un seguimiento obediente y admirado por parte de los eruditos en las revistas literarias y los libros, cuando deberían al menos hacer el intento de contener el tema mediante el ejemplo contrario, es decir, conservando el alemán correcto y auténtico: pero nadie lo hace, no veo que uno solo se oponga a eso; ninguno viene en ayuda del lenguaje maltratado por el vil populacho literario. No, siguen como las ovejas, y siguen a los asnos. Esto se debe a que ninguna nación está tan poco inclinada como los alemanes a juzgar por sí mismos (*to judge for themselves*) ni, por lo tanto, a *condenar* aquello a lo que a cada hora dan lugar la vida y la literatura. (Antes bien, piensan que con la presurosa imitación de aquel descerebrado deterioro del lenguaje muestran que están «a la altura de los tiempos», que no se quedan atrás sino que son escritores a la última.) Carecen de bilis igual que las palomas[74]: pero el que carece de bilis carece de entendimiento: este genera ya una cierta *acrimonia*[75] que en la vida, en el arte y en la literatura evoca a diario de manera necesaria la censura y burla interiores de mil cosas y nos retiene de imitarlas.

74. [Cf. *Hamlet* a. II, e. 2.]
75. [Acritud.]

| Capítulo 24 588

SOBRE LECTURA Y LIBROS

§ 290

La ignorancia solo degrada al hombre cuando se encuentra en compañía de la riqueza. Al pobre le subyuga su pobreza y necesidad; en él los trabajos sustituyen al saber y ocupan sus pensamientos. En cambio, los ricos que son ignorantes solo se entregan a sus apetitos y se asemejan al ganado, según podemos ver a diario. A eso se añade el reproche de no haber empleado la riqueza y el ocio para aquello que más valor les otorga.

§ 291

Cuando leemos hay otro que piensa para nosotros: nos limitamos a repetir su proceso mental. Ocurre en eso como cuando, al aprender a escribir, el alumno repasa con la pluma los trazos que el maestro ha escrito con el lápiz. Por consiguiente, al leer se reduce en su mayor parte el trabajo del pensar. De ahí el sensible alivio cuando pasamos de ocuparnos en nuestros propios pensamientos a leer. Pero durante la lectura nuestra mente es en realidad la mera palestra de pensamientos ajenos. ¿Y qué queda si se descuentan estos? De ahí resulta que quien lee mucho y casi todo el día, pero en el medio descansa con entretenimientos irreflexivos, pierde poco a poco la capacidad de pensar; — del mismo modo que quien siempre va a caballo se olvida de andar. Mas ese es el caso de muchos eruditos: han leído hasta volverse
tontos. Pues una lectura continuada | que se retoma enseguida 589
a cada momento libre paraliza más el espíritu que el trabajo

manual constante; porque al realizar este podemos dedicarnos a nuestros propios pensamientos. Pero así como un muelle termina perdiendo su elasticidad con la presión sostenida de un cuerpo extraño, también el espíritu pierde la suya cuando se le imponen continuamente pensamientos ajenos. Y así como la alimentación excesiva echa a perder el estómago dañando así todo el cuerpo, también se puede congestionar y ahogar el espíritu cuando se lo alimenta en demasía. Pues cuanto más leemos, menos huella deja lo leído en el espíritu: se convierte en un tablero sobre el que se han escrito muchas cosas unas encima de otras. Por eso no se llega a la reflexión[1]: pero solamente por medio de esta llegamos a apropiarnos de lo leído, del mismo modo que los alimentos no nos nutren mediante la comida sino a través de la digestión. En cambio, si leemos continuadamente y sin pensar después en el contenido de la lectura, este no echa raíces y la mayoría de las veces se pierde. Generalmente el alimento espiritual no difiere del corpóreo: apenas es asimilada la quinceava parte de lo que se ha tomado; el resto se elimina a través de la evaporación, la respiración, etc.

A todo eso se añade que los pensamientos llevados al papel no son en general sino la huella de un viandante en la arena: se ve bien el camino que ha tomado; pero para saber qué ha visto en el camino hace falta utilizar sus propios ojos.

§ 292

Ninguna cualidad literaria, como, por ejemplo, la fuerza de convicción, la riqueza imaginativa, las dotes de comparación, el atrevimiento, la amargura, la brevedad, la gracia, la ligereza expresiva, el ingenio, el contraste sorprendente, el laconismo, la ingenuidad, etc., puede ser adquirida a base de leer al escritor que la posee. Pero de esa manera sí podemos, en el caso de que las tengamos ya como disposición, es decir *potentia*, despertar en nosotros tales
590 cualidades y hacernos conscientes de ellas; | podemos ver todo lo que se puede hacer con ellas, podemos reforzar nuestra inclinación y hasta nuestro valor para emplearlas, podemos juzgar el efecto de su aplicación utilizando ejemplos y así aprender el correcto uso de las mismas; y solo después las poseeremos *actu*. Esa es, pues, la única forma en que la lectura instruye para la escritura, al enseñarnos el

1. De hecho, la afluencia intensa y continuada de las nuevas cosas que se leen sirve únicamente para acelerar el olvido de las que se leyeron antes.

uso que podemos hacer de nuestras dotes naturales; es decir, únicamente bajo el supuesto de estas. Sin ellas, en cambio, no aprendemos con la lectura nada más que manierismos fríos y muertos, y nos convertimos en insulsos imitadores.

§ 292a

En interés de nuestra visión, la policía sanitaria debería cuidar de que la pequeñez de la impresión tuviera un mínimo fijado que no pudiera sobrepasarse. (Cuando estuve en Venecia, en 1818, en la época en la que aún se fabricaban las auténticas cadenas venecianas, un orfebre me dijo que los que hacían la *catena fina* se quedaban ciegos con treinta años.) —

§ 293

Así como los estratos de la Tierra conservan en fila los seres vivos de las épocas pasadas, también los estantes de las bibliotecas conservan en fila los errores del pasado y sus exposiciones, que, como aquellos primeros, en su tiempo estaban muy vivos e hicieron mucho ruido, pero ahora están rígidos y petrificados allá donde solamente los examina la paleontología literaria.

§ 294

Según Heródoto, Jerjes lloró al ver a su inabarcable ejército, pensando que después de cien años de todos ellos ninguno quedaría vivo: ¿quién no lloraría al ver el grueso catálogo de la Feria del Libro, cuando pensara que de todos esos libros no quedará ninguno vivo ya dentro de diez años?

|§ 295 591

En la literatura las cosas no son diferentes que en la vida: a donde uno se dirija, se encuentra enseguida con el incorregible populacho de la humanidad que está presente a legiones por todas partes, que todo lo llena y todo lo ensucia, igual que las moscas en verano. De ahí el sinnúmero de libros malos, esa proliferante maleza de la literatura que priva al trigo de su alimento y lo asfixia. En efecto, arrastran hacia sí mismos el tiempo, el dinero y la atención del público, los cuales pertenecen por derecho a los buenos libros y sus nobles fines, mientras que aquellos se han escrito con la sola

intención de ganar dinero o de conseguir empleo. Así que no son simplemente inútiles sino positivamente dañinos. Las nueve décimas partes de nuestra literatura actual no tienen más finalidad que quitarle al público algunos táleros: para ello se han conjurado el autor, el editor y el crítico.

Una jugada pícara y mala, pero considerable, es la que han conseguido realizar los literatos, los escritores a jornal y los prolíficos, en contra del buen gusto y la verdadera cultura de la época: han conseguido poner las riendas a todo el *mundo elegante* de tal forma que este ha sido amaestrado para *leer a tempo*; en concreto, para leer siempre lo mismo, lo más reciente, con el propósito de tener una materia de conversación en sus círculos: a ese fin sirven las malas novelas y otras producciones análogas procedentes de renombradas plumas, como lo fueron antes las de *Spindler, Bulwer, Eugen Sue*, etc. ¿Pero qué puede ser más miserable que el destino de tal público de literatura amena, que se considera obligado a leer siempre los más recientes garabatos de mentes sumamente vulgares que escriben solo por dinero y por eso son siempre numerosas; un público que a cambio ha de conocer solo de nombre las obras de los espíritus más infrecuentes y eximios de todas las épocas y países? — En particular, la prensa *diaria* de carácter ameno es un medio astutamente ideado para robar al público estético el tiempo que debería emplear en las auténticas producciones de su género para beneficio de su formación, haciendo que lo dedique a las chapuzas cotidianas de las cabezas vulgares.

592 |Dado que la gente, en vez de lo mejor de todas las épocas, solamente lee *lo más nuevo*, los escritores se mantienen dentro del estrecho ámbito de las ideas en circulación y la época se encenaga cada vez más en su propia inmundicia.

Por eso, con respecto a nuestras lecturas es muy importante el arte de *no* leer. Consiste en no echar mano a lo que en cada momento ocupa al gran público, precisamente por esa razón; por ejemplo, los panfletos políticos o literarios, las novelas, las poesías, etc., que justo ahora hacen ruido e incluso han sido objeto de varias ediciones en sus primeros y últimos años de vida: antes bien, pensemos entonces que quien escribe para chiflados siempre encuentra un gran público; y el tiempo siempre escaso que destinamos a la lectura, dediquémoslo exclusivamente a las obras de los grandes espíritus de todas las épocas y pueblos que sobresalen entre el resto de la humanidad y que son señalados como tales por la voz de la fama. Solo ellos instruyen y enseñan realmente.

Nunca se puede leer demasiado poco lo malo ni con demasiada frecuencia lo bueno. Los malos libros son un veneno intelectual: corrompen el espíritu.

Una condición para leer lo bueno es no leer lo malo: pues la vida es corta; y las fuerzas, limitadas. —

§ 295a

Se escriben libros sobre este o aquel gran espíritu de épocas pasadas, y el público los lee pero no al autor mismo; porque no quiere leer más que lo recién impreso y también porque *similis simili gaudet*[2] , y el superficial e insulso chismorreo de un mentecato actual le resulta más homogéneo y agradable que los pensamientos del gran espíritu. Mas yo agradezco al destino que ya en mi juventud hiciera que me topase con un hermoso epigrama de A. W. Schlegel que desde entonces ha sido mi norte:

> Leed diligentes a los antiguos, los verdaderos y auténticos antiguos:
> Lo que de ellos dicen los modernos no tiene gran relevancia[3].

¡Cómo se parece una mente vulgar a otra! ¡Hasta qué punto están fundidas todas en el mismo molde! ¡Cómo se le ocurre a uno | 593
de ellos lo mismo en igual ocasión, y ninguna otra cosa! Y además están sus viles intenciones personales. Y el indigno chismorreo de esos desgraciados lo lee un público estúpido simplemente con tal de que esté impreso hoy, dejando a los grandes espíritus descansar en los estantes.

Es increíble la necedad y lo absurdo del público, que deja sin leer a los más nobles e infrecuentes espíritus de cada género, de todas las épocas y países, para leer los escritos que publican a diario mentes vulgares como las que cada año incuba en incontable número, igual que moscas; — y ello, simplemente porque se han impreso hoy y están todavía húmedos de las prensas. Esas producciones deberían más bien quedar abandonadas y olvidadas ya el día de su nacimiento, como lo serán después de pocos años; y entonces serán para siempre una simple materia de risa sobre los tiempos pasados y sus patrañas. —

2. [«A lo igual le complace lo igual», proverbial, presente ya en Homero, *Odisea* XVII, 218.]
3. [Epigrama «Estudio de la Antigüedad».]

§ 296

En todas las épocas existen dos literaturas que avanzan con bastante independencia una de otra: una literatura real y otra aparente. Aquella llega a ser una *literatura perdurable*. Cultivada por gente que vive *para* la ciencia o la poesía, sigue su curso seria y callada, pero se manifiesta lentamente; cada siglo produce en Europa apenas una docena de obras que, sin embargo, *perduran*. La otra, cultivada por gente que vive *de* la ciencia o la poesía, avanza a galope entre el gran ruido y griterío de los interesados y cada año saca al mercado muchos miles de obras. Pero después de pocos años uno se pregunta: ¿dónde están? ¿Dónde está su fama tan temprana y ruidosa? Por lo tanto, podemos caracterizar esta como la literatura efímera, y aquella, como la permanente.

§ 296a

Estaría bien comprar libros si con ellos pudiéramos comprar el tiempo para leerlos, pero la mayoría de las veces se confunde la compra de libros con apropiarse de su contenido. —

Pretender que uno retenga en la memoria todo lo que alguna vez ha leído es como pretender que siguiera llevando en sí mismo
594 todo lo que alguna vez comió. | Él ha vivido de esto desde el punto de vista corpóreo y de aquello desde el punto de vista espiritual, y de ese modo ha llegado a ser lo que es. Pero así como el cuerpo asimila lo que le es homogéneo, cada cual *retendrá* lo que le *interese*, es decir, lo que se adapte a su sistema de pensamiento o a sus fines. Estos últimos, por supuesto, los tienen todos; pero son pocos los que tienen algo parecido a un sistema de pensamiento: de ahí que no tengan un interés objetivo en nada; y a su vez esa es la razón de que cuando leen nada quede asentado en ellos: no retienen nada. —

Repetitio est mater studiorum[4]. Cualquier libro importante debe ser leído enseguida dos veces; por una parte, porque la segunda vez se comprenden mejor las cosas en su conexión, y el comienzo se entiende bien cuando se conoce el final; por otra, porque la segunda vez llevamos a cada pasaje otro ánimo y otro humor distintos de la primera, con lo que la impresión resulta diferente y es como cuando se ve un objeto a otra luz.

Las *obras* son la *quintaesencia* de un espíritu: por eso, aun cuando este sea el más grande, ellas son siempre incomparablemente más

4. [«La repetición es madre de los estudios», proverbio.]

valiosas que el trato con él, y también lo sustituyen en lo esencial e incluso lo sobrepasan y lo dejan atrás. Hasta los escritos de una mente mediocre pueden ser instructivos, entretenidos y merecedores de ser leídos, justo porque son su *quintaesencia*, el resultado y el fruto de todo su pensamiento y estudio; — mientras que su trato puede no satisfacernos. De ahí que podamos leer libros de gente cuyo trato no nos complacería; y por eso la elevada cultura del espíritu nos lleva poco a poco a que encontremos distracción casi exclusivamente en los libros y no ya en los hombres. —

No obstante, no existe mayor recreo para el espíritu que la lectura de los antiguos clásicos: tan pronto como hemos tomado uno de ellos en nuestras manos, aunque solo sea media hora, nos sentimos enseguida refrescados, aliviados, purificados, elevados y fortalecidos, igual que si nos hubiéramos refrescado en una fuente entre las rocas. ¿Se debe esto a las lenguas antiguas y su perfección? ¿O a la grandeza de los espíritus cuyas obras han permanecido intactas y con su misma energía durante milenios? Quizás a ambas cosas. Pero sé que si alguna vez, tal y como amenaza nuestra época, se dejan de enseñar las lenguas antiguas, | vendrá una nueva literatura consis- 595
tente en escritos tan bárbaros, vulgares e indignos como jamás los ha habido; sobre todo porque el alemán, que conserva algunas de las perfecciones de las lenguas antiguas, está siendo celosa y metódicamente dilapidado y estropeado por los indignos emborronadores de la «actualidad», de modo que, empobrecido y mutilado, va degenerando poco a poco en una miserable jerga. —

Existen *dos historias*: la *política* y la de la *literatura* y el arte. Aquella es la de la *voluntad*; esta, la del *intelecto*. De ahí que aquella sea siempre angustiosa y hasta terrible: miedo, necesidad, engaño y espantosos asesinatos en masa. La otra, en cambio, es siempre agradable y alegre, igual que el intelecto aislado, aun cuando describa caminos errados. Su rama principal es la historia de la filosofía. En realidad esta constituye su bajo fundamental, que incluso resuena en las demás historias y que guía la opinión en ellas desde el fundamento: mas la opinión domina el mundo. Por eso la filosofía verdadera y bien entendida tiene el más enérgico poder material; si bien actúa muy lentamente.

§ 297

En la historia mundial medio siglo es un periodo considerable, ya que su materia fluye continuamente al suceder siempre algo. En cambio, en la historia de la literatura el mismo periodo de tiempo se

ha de contar a menudo en nada, porque nada ha ocurrido en él: pues los ensayos chapuceros no la afectan. Así que nos encontramos donde estábamos hace cincuenta años.

Para ilustrar esto, pensemos en los progresos del conocimiento del género humano con la imagen de una órbita planetaria. Luego, los caminos errados en los que la mayoría de las veces cae después de cada avance significativo se pueden representar por medio de epiciclos ptolemaicos, tras recorrer cada uno de los cuales vuelve a estar donde se encontraba antes de entrar en ellos. No obstante, las grandes mentes que en realidad llevan adelante a su género en aquella órbita planetaria no realizan con él el respectivo epiciclo.
596 Así se explica por qué la fama en la posteridad | se paga la mayoría de las veces con la pérdida de la aprobación de los contemporáneos, y a la inversa. — Tal epiciclo lo constituyen, por ejemplo, las filosofías de Fichte y Schelling, coronadas al final por la caricatura hegeliana de las mismas. Ese epiciclo partió de la línea circular que Kant fue el último en trazar, llevándola hasta el punto donde yo después la he retomado para proseguirla: pero en el intervalo los mencionados pseudofilósofos, y algunos otros junto a ellos, recorrieron su epiciclo, que está a punto de concluir, con lo que el público que lo ha recorrido con ellos se da cuenta de que se encuentra justo en el mismo lugar de donde había partido.

Con ese curso de las cosas se vincula el hecho de que, cada treinta años más o menos, veamos en declarada bancarrota el espíritu científico, literario y artístico dominante en la época. En efecto, en ese tiempo los correspondientes errores se han agravado tanto que se precipitan bajo la carga de su absurdidad, al tiempo que la oposición a ellos se ha intensificado. Así que se produce un cambio brusco: pero a menudo le sigue un error en la dirección opuesta. Mostrar esa marcha de las cosas en su recurrencia periódica sería la verdadera materia pragmática de la historia de la literatura: pero esta piensa poco en ello. Además, en virtud de la relativa brevedad de tales periodos, los datos de los que pertenecen a tiempos remotos son con frecuencia difíciles de recopilar: por eso lo más cómodo que se puede hacer es observarlos en la propia época. Si quisiéramos un ejemplo de las ciencias reales, podríamos tomar la geología neptunista de Werner. Pero yo me quedo con el ejemplo antes citado y que está más cercano. Al esplendoroso periodo de *Kant* siguió inmediatamente en la filosofía alemana otro en el que se trataba de imponer en lugar de convencer; de ser brillante e hiperbólico, pero sobre todo incomprensible, en lugar de profundo y claro; e incluso de intrigar en vez de buscar la verdad. Con eso

la filosofía no podía hacer ningún progreso. Finalmente toda esa escuela y método se declararon en bancarrota. Pues en Hegel y sus camaradas la arrogancia del garabatear sinsentidos, por un lado, y la del elogio sin escrúpulos, por otro, unidas a la patente intencionalidad de toda la esmerada actividad, han alcanzado una magnitud tan colosal que al final a todos se les tuvieron que abrir los ojos acerca de toda esa charlatanería; y también | la boca cuando, como 597
consecuencia de ciertas revelaciones, el asunto perdió la protección procedente de arriba. Los antecedentes fichteanos y schellingianos de esa, la más miserable pseudofilosofía que jamás existió, fueron arrastrados por ella al abismo del descrédito. Por eso se revela ahora toda la incompetencia filosófica de la primera mitad del siglo que siguió a Kant en Alemania, mientras nos ufanamos ante el extranjero de las dotes filosóficas de los alemanes — en especial desde que un escritor inglés ha tenido la maliciosa ironía de llamarlos «un pueblo de pensadores».

Quien quiera tener una prueba del esquema general de los epiciclos aquí establecido que esté tomada de la historia del arte, puede considerar la escuela figurativa de *Bernini*, floreciente aún en el siglo pasado, en especial en su desarrollo francés; dicha escuela representaba la naturaleza corriente en lugar de la belleza antigua y los modales del minueto francés en vez del candor y la gracia antiguos. Se declaró en bancarrota cuando, después de la crítica de *Winckelmann*, tuvo lugar la vuelta a la escuela de los antiguos. — Una prueba procedente de la pintura nos la ofrece a su vez el primer cuarto de este siglo, que consideró el arte un simple medio y herramienta de una religiosidad medieval y, por ende, eligió motivos religiosos como tema exclusivo; pero esos motivos fueron entonces tratados por pintores a los que les faltaba la verdadera seriedad de aquella fe y que, no obstante, como consecuencia de la mencionada obcecación, tomaron como modelos a Francesco Francia, Pietro Perugino, Angelo da Fiesole y otros semejantes, e incluso los estimaron en más que a los auténticos grandes maestros que les siguieron. Con referencia a ese desvarío, y porque en la poesía se había abierto paso al mismo tiempo un afán análogo, escribió Goethe la parábola «Juego de curas» [*Pfaffenspiel*]. Después también se reconoció que esa escuela se basaba en extravagancias y se declaró en bancarrota; a ella siguió el retorno a la naturaleza, manifestado en pinturas de género y escenas de la vida de todo tipo, aunque a veces también degeneraba en lo vulgar.

En correspondencia con el curso del progreso humano aquí descrito, la *historia de la literatura* es en su mayor parte el catálogo de

una galería de engendros. El alcohol en el que estos se conservan por más tiempo es la piel de cerdo. En cambio, los pocos naci-
598 mientos que han salido bien | no hace falta buscarlos ahí: se han mantenido en vida y los encontramos por doquier en el mundo, por donde caminan como obras inmortales en eternamente fresca juventud. Solo ellas conforman la literatura *real* que se caracterizó en el parágrafo anterior y cuya historia, pobre en personajes, aprendemos en nuestra juventud de boca de los hombres instruidos antes que de compendios. — Contra la monomanía hoy dominante de leer historia de la literatura para poder charlar de todo sin saber realmente, recomiendo un pasaje de Lichtenberg sumamente digno de leerse, en el volumen II, p. 302 de la antigua edición[5].

Desearía que alguno intentara hacer alguna vez una *historia trágica de la literatura* en la que presentara el modo en que las distintas naciones, cada una de las cuales encuentra su máximo orgullo en los grandes escritores y artistas que puede exhibir, los ha tratado mientras vivían; con ello nos pondría ante los ojos aquella interminable lucha que lo bueno y auténtico de todas las épocas y países ha tenido que sostener contra lo equivocado y malo que prevalecía en cada momento; nos describiría el martirio de casi todos los verdaderos iluminadores de la humanidad, de casi todos los gran-

5. El pasaje de Lichtenberg dice así: «Creo que en nuestros días se cultiva la historia de las ciencias de forma demasiado minuciosa, para gran perjuicio de la ciencia misma. A la gente le gusta leerla, pero en verdad deja la mente, no vacía, pero sin auténtica fuerza, precisamente porque la llena tanto. Quien alguna vez ha sentido el impulso de no llenar su mente sino fortalecerla, de desarrollar y ampliar sus fuerzas y disposiciones, habrá descubierto que nada es más ineficaz que entrevistarse con un denominado "literato" de la ciencia en la que él mismo no ha pensado pero conoce miles de detalles circunstanciales de carácter histórico-literario. Es casi como leer un libro de cocina cuando se tiene hambre. Creo que la llamada "historia literaria" nunca tendrá fortuna entre los hombres de pensamiento que sienten su valor y el de la verdadera ciencia. Esos hombres razonan más de lo que se preocupan por saber cómo han razonado otros hombres. Y lo más triste del asunto es que, tal como crece la inclinación a las investigaciones literarias en una ciencia, disminuye la fuerza para ampliar la ciencia misma, pero aumenta el orgullo de la posesión de la ciencia. Esa gente cree estar en posesión de las ciencias mismas más que sus verdaderos poseedores. Es ciertamente una observación muy fundada la de que la verdadera ciencia nunca hace orgulloso a su poseedor, sino que solamente se hinchan de orgullo los que, por su incapacidad de ampliar la ciencia misma, se entregan a la explicación de su oscura historia, o saben relatar todo lo que han hecho otros, porque consideran que su ocupación, en su mayor parte mecánica, es un ejercicio de la ciencia misma. Podría documentar esto con ejemplos, pero son cosas odiosas» (*Escritos misceláneos*, antigua edición, vol. II, p. 302; nueva edición, Göttingen, 1844, vol. I, p. 296). [*N. de la T.*]

des maestros en cada género y arte; nos mostraría que, descontadas pocas excepciones, han vivido sin reconocimiento, sin interés por ellos, sin discípulos, en la pobreza y la miseria, mientras la fama, el honor y la riqueza se tributaban a los hombres indignos de su especialidad; así que les ha ido como a *Esaú*, al que, mientras cazaba y mataba un venado para su padre, *Jacob*, vestido con sus ropas, le robaba en casa la bendición paterna; sin embargo, pese a todo, el amor a su causa les mantuvo en pie hasta que finalmente concluyó la dura batalla de tal educador del género humano, le esperó el laurel inmortal y llegó la hora en que también para él se dijo:

> La pesada armadura se convierte en alas,
> Breve es el dolor, y eterna la dicha[6].

6. [Schiller, *La doncella de Orleans*, conclusión, abreviado.]

| Capítulo 25 599

SOBRE LENGUAJE Y PALABRAS

§ 298

La voz animal no sirve más que para la expresión de la *voluntad* en sus excitaciones y movimientos; pero la humana sirve también para la expresión del *conocimiento*. Con esto se vincula el hecho de que aquella casi siempre nos produce una impresión desagradable; las voces de algunas aves son las únicas excepciones.

En el nacimiento del lenguaje humano lo primero han sido con toda certeza las *interjecciones*, que no expresan conceptos sino, al igual que los gritos animales, sentimientos —movimientos de la voluntad—. Pronto se presentaron sus distintas formas: y a partir de su diversidad se produjo el tránsito a los sustantivos, verbos, pronombres personales, etc.

La palabra del hombre es el material más duradero. Cuando un poeta ha materializado su más efímera sensación en las palabras adecuadas, aquella vive en estas durante milenios y vuelve a suscitarse en cualquier lector sensible.

§ 298a

Es sabido que las lenguas, en concreto desde el punto de vista gramatical, son más perfectas cuanto más antiguas y se van volviendo gradualmente peores — desde el alto sánscrito hasta la jerga inglesa, ese ropaje de pensamientos remendado con jirones de tejidos heterogéneos. Esa progresiva degradación es un serio argumento contra las queridas teorías de nuestros optimistas de insulsa sonrisa acerca del «continuo progreso de la humanidad a mejor», en favor

de las cuales pretenden tergiversar la deplorable historia del género
600 bípedo; pero, además, esa degradación es | un problema difícil de resolver. No podemos por menos que imaginarnos la primera generación humana surgida de algún modo del seno de la naturaleza en un estado de ignorancia completa y pueril, y por lo tanto, burdo y torpe: ¿cómo una especie así habría de idear ese edificio del lenguaje sumamente artístico, esas formas gramaticales complicadas y variadas, aun suponiendo que hubiera recopilado poco a poco el tesoro lingüístico del léxico? Por otra parte, vemos que los descendientes siempre permanecen en el lenguaje de sus padres y solamente efectúan poco a poco pequeñas modificaciones en él. Mas la experiencia no enseña que en la sucesión de las generaciones los lenguajes se hayan perfeccionado gramaticalmente sino, según se ha dicho, exactamente lo contrario: se van haciendo cada vez más simples y peores. — ¿Deberíamos, no obstante, suponer que la vida del lenguaje se asemeja a la de una planta que, nacida de una semilla simple, se convierte en un insignificante brote, se desarrolla poco a poco, alcanza su plenitud y a partir de ahí vuelve a declinar lentamente y envejece, si bien nosotros solamente tendríamos noticia de esa decadencia y no de un anterior crecimiento? Una hipótesis meramente alegórica y además totalmente arbitraria: ¡una metáfora, no una explicación! Para conseguir esta, el supuesto más plausible me parece ser que el hombre ha inventado el lenguaje *instintivamente*, al haber en él originalmente un instinto en virtud del cual, a fin de usar su razón, creó sin reflexión ni clara intencionalidad la herramienta y órgano indispensable de la misma; un instinto este que después se pierde poco a poco en el curso de las generaciones, una vez que ya existe el lenguaje y no se hace uso de él. Todas las obras surgidas del mero instinto —como, por ejemplo, las construcciones de las abejas, las avispas y los castores, o los nidos de las aves, de formas tan variadas y siempre adecuadas— poseen una perfección peculiar, al lograr directa y exactamente lo que requiere su fin, de modo que admiramos la profunda sabiduría inherente a ellas: lo mismo ocurre con el lenguaje primero y originario: poseía la elevada perfección de todas las obras del instinto: rastrearla a fin de ponerla a la luz de la reflexión y la clara conciencia constituye la obra de la primera gramática que apareció milenios después.

601 |§ 299

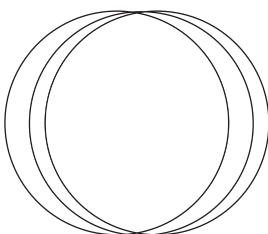
Aprender varios lenguajes no solo es un medio indirecto de formación intelectual sino también inmediato y de profunda eficacia. De

ahí la sentencia de Carlos V: «Tantas lenguas conoce uno, tantas veces es un hombre» (*Quot linguas quis callet, tot homines valet*). La cuestión se basa en lo siguiente.

No todas las palabras de una lengua encuentran un equivalente exacto en todas las demás. Así pues, el conjunto de los conceptos designados por las palabras de un lenguaje no es exactamente el mismo que expresan los otros, si bien tal cosa ocurre en la mayoría de los casos, a veces incluso con llamativa exactitud, como por ejemplo, en σύλληψις y *conceptio*, *Schneider* [sastre] y *tailleur*; sin embargo, a menudo se trata de conceptos meramente parecidos y afines, pero diferenciados por alguna modificación. Por lo pronto, los siguientes ejemplos pueden servir para esclarecer lo que quiero decir:

ἀπαίδευτος, *rudis*, *roh* [rudo].
ὁρμή, *impetus*, *Andrang* [embate].
μηχανή, *Mittel* [medio], *medium*.
seccatore, *Quälgeist* [importuno], *importun*.
ingénieux, *sinnreich* [ingenioso], *clever*.
Geist [espíritu], *esprit*, *wit*.
Witzig [gracioso], *facetus*, *plaisant*.
Malice, *Bosheit* [maldad], *wickedness*.

A estos se les pueden añadir otros muchos y con seguridad más acertados. En la ilustración de los conceptos mediante círculos, usual en lógica, esa quasi-identidad se podría expresar con círculos que más o menos se superponen pero no son totalmente concéntricos, como los siguientes:



| A veces en una lengua falta la palabra para un concepto, mientras que en la mayoría o en todos los demás existe: un ejemplo sumamente escandaloso de eso lo ofrece en francés la falta del verbo *stehen* [estar en pie]. A su vez, para algunos conceptos se encuentra una palabra solamente en *un* lenguaje, desde el cual se traduce a los 602

demás: así ocurre con el *Affekt* [afecto] latino, el francés *naiv*, los ingleses *comfortable, disappointment, gentleman*, y muchos otros. A veces una lengua extranjera expresa un concepto con un matiz que el nuestro no le da y con el cual lo pensamos en un determinado momento: entonces, todo aquel al que le importe la exacta expresión de sus pensamientos utilizará el término extranjero haciendo caso omiso de los ladridos de pedantes puristas. Siempre que en un lenguaje no se designa con una palabra determinada exactamente el mismo concepto que los demás, el léxico reproduce esa palabra a través de varias expresiones afines que alcanzan todas ellas el significado de la palabra pero no de forma concéntrica sino en diferentes direcciones, como en la figura anterior; con ello se definen los límites entre los que se halla el concepto: de ese modo se circunscribe, por ejemplo, el término latino *honestum* con *wohlanständig, ehrenwerth, ehrenvoll, ansehnlich, tugendhaft*[1], etc. al igual que el griego σώφρων[2]. En eso se basa la necesaria deficiencia de todas las traducciones. Casi nunca se puede traducir de un lenguaje a otro un periodo característico, expresivo y relevante, de modo que tenga exacta y plenamente el mismo efecto. — Las *poesías* no se pueden *traducir* sino solamente recomponer, cosa que es siempre delicada. Incluso en la simple prosa la mejor traducción es al original como máximo lo que a una pieza musical su transposición a otra tonalidad. Los que entienden de música saben la importancia que eso tiene. — Por eso toda traducción sigue siendo algo muerto y su estilo resulta forzado, rígido y carente de naturalidad: o bien será una traducción libre, es decir, se contentará con un *à peu près*, así que será falsa. Una biblioteca de traducciones se parece a una
603 pinacoteca de copias. Y | las traducciones de los autores de la Antigüedad son a ellos un sucedáneo, como lo es el café de achicoria al genuino. —

En consecuencia, a la hora de aprender una lengua la principal dificultad estriba en aprender también cada concepto para el que ella tiene un término, en aquellos casos en que la propia lengua carece de una palabra que corresponda exactamente a él; casos estos que se dan a menudo. De ahí que al aprender una lengua extranjera tengamos que trazar en nuestro espíritu esferas de conceptos totalmente nuevas, con lo cual surgen esferas conceptuales donde no las había: así que no aprendemos simples palabras sino que ad-

1. [Decente, honorable, honroso, respetable, virtuoso.]
2. El término griego σωφροσύνη no tiene un equivalente adecuado en ninguna lengua.

quirimos conceptos. Eso ocurre ante todo al aprender las lenguas antiguas, ya que la forma de expresión de los antiguos difiere de la nuestra mucho más que las de los lenguajes modernos entre sí; esto se pone de manifiesto en el hecho de que al traducir al latín tengamos que adoptar giros completamente distintos de los que emplea el original. De hecho, la mayoría de las veces tenemos que refundir y transvasar por completo los pensamientos que hemos de reproducir en latín, de modo que los descompongamos en sus elementos últimos y los volvamos a componer. Precisamente a eso se debe el gran estímulo que recibe el espíritu del aprendizaje de las lenguas antiguas. — Una vez que hemos comprendido correctamente todos los conceptos designados por las palabras individuales del lenguaje que estamos aprendiendo y con cada palabra del mismo pensamos inmediatamente el concepto correspondiente, en lugar de traducir antes la palabra a otra de la lengua materna y luego al concepto designado por ella —que no siempre coincide con el primero—, y hacer lo mismo con las frases completas: — solo entonces, digo, habremos captado *el espíritu* del lenguaje que estudiamos, y con ello habremos logrado un gran avance en el conocimiento de la nación correspondiente: pues lo que es el estilo al espíritu del individuo, eso mismo es el lenguaje al de una nación[3]. Pero uno no ha interiorizado plenamente un lenguaje hasta que es capaz de traducir a él, no acaso libros, sino *a sí mismo*; de modo que es capaz de comunicarse inmediatamente en él sin sufrir menoscabo de su individualidad, | así que resulta tan tolerable para los extranjeros 604
como para sus compatriotas.

Los hombres de escasas capacidades tampoco dominarán con facilidad una lengua extranjera: aprenden las palabras, pero siempre las usan exclusivamente en el significado de su equivalente aproximado en su lengua materna, al tiempo que conservan los giros y frases peculiares a esta. No son capaces de apropiarse del *espíritu* de la lengua extranjera; eso se debe a que su pensamiento no se realiza por sus propios medios sino que en su mayor parte está tomado en préstamo de la lengua materna, cuyas frases y giros corrientes sustituyen en ellos a los propios pensamientos; de ahí que en su propia lengua no se sirvan nunca más que de formas de hablar gastadas (*hackney'd phrases*; *phrases banales*), combinadas con tal torpeza que se nota lo imperfecta que es la conciencia que tienen de

3. Tener realmente interiorizadas varias lenguas modernas y leer en ellas con fluidez es un medio de liberarse de la limitación nacional que en otro caso se adhiere a cada cual.

su sentido y lo poco que su pensamiento trasciende las palabras, de modo que no es mucho más que una palabrería de papagayo. Por la razón opuesta, la originalidad de los giros y la adecuación individual de cada expresión que uno usa constituyen un síntoma infalible de un espíritu superior.

De todo eso se infiere que cada vez que se aprende una lengua extranjera se forman nuevos conceptos para dar significado a nuevos signos; que se separan conceptos que en otros casos formaban colectivamente un concepto más amplio, es decir, más impreciso, porque solo existía una palabra para ellos; que se descubren relaciones que hasta entonces no se conocían, porque la lengua extranjera designa el concepto con un tropo o metáfora que es peculiar a ella; que, en consecuencia, por medio de la nueva lengua aprendida se presentan a la conciencia infinidad de matices, semejanzas, diferencias y relaciones de las cosas; y que así se obtiene una visión más variada de todas ellas. De ahí se sigue que en cada lenguaje se piensa de manera diferente, por lo que con el aprendizaje de cada uno de ellos nuestro pensamiento obtiene una nueva modificación y tonalidad; que, por consiguiente, el poliglotismo, junto a sus muchas ventajas *indirectas*, es también un *medio directo*
605 *de formación* del espíritu, por cuanto | corrige y perfecciona las opiniones mediante la variedad y matización conceptuales que se suscitan, al tiempo que incrementa la agilidad del pensamiento, ya que al aprender varios lenguajes el concepto se desvincula cada vez más de la palabra. Las lenguas antiguas tienen un rendimiento incomparablemente mayor que las modernas debido a la gran diferencia respecto de las nuestras, diferencia que no permite que traduzcamos palabra por palabra sino que exige que refundamos todo nuestro pensamiento y lo vertamos en otro molde. (Esa es una de las muchas razones de que sea importante aprender lenguas antiguas.) Si se me permite una metáfora química, mientras que traducir de un lenguaje moderno a otro requiere a lo sumo que el periodo a traducir se descomponga en sus elementos *próximos* y se vuelva a componer a partir de ellos, la traducción al latín exige a menudo la descomposición en sus elementos remotos y *últimos* (el puro contenido de pensamiento) a partir del cual se vuelve a generar en formas totalmente distintas; de modo que, por ejemplo, lo que allá se expresa con sustantivos se expresa aquí con verbos o viceversa, y así sucesivamente. El mismo proceso tiene lugar al traducir de las lenguas antiguas a las modernas; de donde se puede inferir el conocimiento tan remoto de los autores antiguos que se puede adquirir con tales traducciones.

A los griegos les faltó la ventaja del estudio de las lenguas; eso, ciertamente, les ahorró mucho tiempo, tiempo que, sin embargo, no economizaban mucho, como lo demuestra el largo y cotidiano callejeo de los hombres libres por el ἄγορα[4], que incluso recuerda a los *lazzaroni*[5] y a toda la vida italiana en la *piazza*.

Por último, a partir de lo dicho se puede alcanzar a ver que la reproducción del estilo de los antiguos en sus propias lenguas, que superan ampliamente en perfección gramatical a las nuestras, es el mejor medio de prepararse para expresar fluida y perfectamente los propios pensamientos en la lengua materna. Resulta incluso imprescindible para convertirse en un gran escritor, al igual que el escultor y el pintor novicios necesitan formarse imitando el modelo de la Antigüedad antes de pasar a la composición propia. Solamente escribiendo en latín se aprende a manejar la dicción como una | 606
obra de arte cuya materia es el lenguaje, que por lo tanto ha de ser tratado con gran cuidado y cautela. Conforme a ello, se dirige una atención agudizada al significado y el valor de las palabras, a su composición y a la de las formas gramaticales; aprendemos a ponderarlas con exactitud y a manejar así el precioso material que es apto para servir a la expresión y conservación de pensamientos valiosos; aprendemos a respetar el lenguaje en el que escribimos, de modo que no lo trataremos según nuestra arbitrariedad y capricho a fin de transformarlo. Sin esa preparación, el estilo literario degenera fácilmente en una mera habladuría.

El hombre que *no* sabe *latín* se asemeja al que se encuentra en un hermoso entorno cuando hay niebla: su horizonte es muy limitado: solo ve con claridad lo más próximo y pocos pasos más adelante se pierde en lo indefinido. Sin embargo, el horizonte del latinista es muy amplio, alcanzando los siglos modernos, la Edad Media y la Antigüedad. — Por supuesto, el griego, o incluso el sánscrito, amplían todavía más el horizonte de manera considerable. — El que no sabe latín pertenece al *pueblo*, aun cuando sea un gran virtuoso de las máquinas eléctricas y tenga en el crisol el radical del ácido fluorhídrico.

En nuestros escritores, que no saben latín, no encontraréis pronto más que oficiales de barbero parlantes. Ya van por el buen camino con sus galicismos y sus giros que pretenden ser fáciles. Os habéis aliado con la vulgaridad, nobles germanos, y vulgaridad encontraréis. — ¡Una buena propaganda de la pereza y un semillero

4. Ágora: plaza pública en las polis griegas. [*N. de la T.*]
5. Denominación que recibía la clase social más baja en Nápoles. [*N. de la T.*]

de la ignorancia son las ediciones que ahora se publican de autores griegos, e incluso (*horribile dictu*[6]) *latinos*, con notas *en alemán*! ¡Qué infamia! ¿Cómo va a aprender latín el alumno, si se le habla siempre en la lengua materna? De ahí que fuera una buena regla el antiguo *in schola nil nisi latine*[7]. La gracia del asunto es que el señor profesor no escribe el latín con fluidez ni el alumno lo lee con fluidez; poneos como queráis. Así que la pereza y su hija, la ignorancia, se cubren la una a la otra, y nada más. 607 ¡Y es | una vergüenza! El uno no *ha* aprendido nada y el otro nada *quiere* aprender. En nuestros días el fumar cigarros y el politiqueo han desterrado a la erudición, del mismo modo que los libros de ilustraciones para niños grandes han sustituido a las revistas literarias.

§ 299a

Los franceses, *inclusive* las academias, tratan el griego de manera vergonzosa: adoptan sus palabras para desfigurarlas: por ejemplo, escriben *etiologie*, *esthétique*, etc., cuando precisamente el francés es la única lengua en la que «ai» se pronuncia como en griego; también escriben *bradype*, *Oedipe*, *Andromaque*, etc.; es decir, escriben las palabras griegas como lo haría un joven aldeano francés que las hubiera cazado al vuelo de labios ajenos. Sería muy amable que los eruditos franceses por lo menos hicieran como que saben griego. Pero ver la noble lengua griega echada a perder descaradamente en favor de una jerga tan repulsiva como es el francés (ese italiano deteriorado de la forma más repugnante con las largas y atroces sílabas finales y la nasal) es como ver a la gran araña de la India occidental devorar un colibrí o a un sapo comerse una mariposa. Puesto que los señores de la Academia se titulan mutuamente *mon illustre confrère*[8] —lo cual, gracias al reflejo recíproco, hace un efecto imponente, sobre todo desde lejos— ruego a los *illustres confrères* que por una vez reflexionen sobre el tema: — es decir, que dejen el griego en paz y se las arreglen solamente con su propia jerga, o bien utilicen las palabras griegas sin echarlas a perder; tanto más cuanto que, al estropearlas, a menudo hay que hacer un gran esfuerzo por adivinar la palabra griega que se ha expresado y así descifrar el sentido de la expresión. Aquí se incluye la habitual y bárbara fusión que hacen los eruditos franceses de una palabra griega y

6. [¡Terrible de decir!]
7. [En la escuela, nada que no sea en latín.]
8. [«Mi ilustre colega»: salutación de los miembros de la Academia francesa.]

otra latina: *pomologie*. Tales cosas, mis *illustres confrères*, huelen a oficial de barbero. Estoy plenamente autorizado a hacer esta amonestación: pues las fronteras políticas tienen en la | república de los 608
eruditos tan poca validez como en la geografía física, y las fronteras de los lenguajes no existen más que para los ignorantes; mas en estos no se deben tolerar los «nudos». — —

§ 300

Es justo e incluso necesario que el léxico de un lenguaje aumente al mismo paso al que se incrementan los conceptos. En cambio, cuando lo primero ocurre sin lo último, es un signo de la pobreza de espíritu que sin embargo quiere lanzar algo al mercado y, al no tener nuevos pensamientos, viene con nuevas palabras. Esa forma de enriquecer el lenguaje está muy en boga y es un signo de los tiempos. Pero las palabras nuevas para conceptos antiguos son lo que un nuevo color aplicado a un vestido viejo. —

Obsérvese de paso y simplemente, porque tenemos el ejemplo delante: «primero y último» solamente se puede emplear cuando, como ocurría arriba, cada una de esas expresiones representa *varias* palabras, pero no cuando representan *una* sola; entonces es mejor repetirla, en lo cual los griegos no tenían ningún reparo, mientras que los franceses son los más escrupulosos en evitarlo. Los alemanes en ocasiones se atascan en su «primero y último» de tal manera que ya no se sabe qué va delante y qué detrás.

§ 301

Despreciamos la *escritura ideográfica china*. Pero, puesto que la tarea de toda escritura es despertar conceptos en la razón del otro por medio de signos *visibles*, está claro que es un gran rodeo presentar primero al ojo un simple signo del signo *audible* de esos conceptos, y hacer ante todo de este último soporte del concepto mismo: con lo que nuestro carácter escrito no es más que un signo del signo. Por consiguiente, se plantea la cuestión de qué ventaja tiene el signo audible frente al visible para hacernos capaces de abandonar el camino directo desde el ojo a la razón y seguir un rodeo tan grande como es el de hacer que el signo visible solamente | hable al espí- 609
ritu ajeno por mediación del audible; cuando sería claramente más fácil, al modo de los chinos, convertir inmediatamente el signo visible en el soporte del concepto y no en simple signo de la voz; tanto más, cuanto que el sentido de la vista es sensible a modificaciones más

numerosas y sutiles que el del oído, y también admite una yuxtaposición de impresiones de la que no son susceptibles las afecciones auditivas, al darse exclusivamente en el tiempo. — Las razones que aquí buscamos bien podrían ser estas: 1) Por naturaleza usamos primero signos audibles para expresar ante todo nuestros afectos, pero luego también nuestros pensamientos: con ello llegamos a un lenguaje del oído antes de haber pensado siquiera en inventar uno para la vista. Pero después es más corto reducir este último a aquel otro cuando se haga preciso, que volver a inventar otro lenguaje nuevo y de clase totalmente distinta para el ojo, o bien aprenderlo; sobre todo cuando se descubre que el sinnúmero de las palabras se puede reducir a muy pocas voces y, por lo tanto, se puede expresar con facilidad por medio de ellas. 2) La vista puede abarcar una mayor pluralidad de modificaciones que el oído: pero no somos capaces de *producirlas* para el ojo sin herramienta alguna, como lo hacemos para el oído. Tampoco podríamos producir y cambiar los signos visibles con la misma rapidez con que articulamos los audibles gracias a la volubilidad de la lengua; así lo demuestra la imperfección del lenguaje de los dedos de los sordomudos. Eso hace que en origen el *oído* sea el esencial sentido del lenguaje y, con él, de la razón. Por consiguiente, son en el fondo razones meramente extrínsecas y casuales, no surgidas de la esencia de la tarea en sí misma, las que hacen que aquí, de forma excepcional, el camino directo no sea el mejor. En consecuencia, considerando la cuestión en abstracto, de forma puramente teórica y *a priori*, el proceder de los chinos sería el correcto; de modo que solo se les podría reprochar una cierta pedantería en la medida en que han prescindido de las circunstancias empíricas que aconsejaban otro camino. No obstante, la experiencia también ha hecho patente una enorme ventaja de la escritura
610 china. En efecto, no hace falta saber chino | para expresarse en él, sino que cada cual lo lee en su propio lenguaje al igual que nuestros signos numéricos, que en general son a los conceptos numéricos lo que los caracteres chinos a todos los conceptos; y lo mismo son los signos algebraicos incluso a los conceptos abstractos de magnitudes. De ahí que, como me ha asegurado un inglés dedicado al comercio de té que estuvo cinco veces en China, en todos los mares hindúes la escritura china es el medio común que tienen para entenderse todos los comerciantes de las distintas naciones, que no tienen una lengua común. El hombre tenía incluso la firme convicción de que alguna vez se extendería por todo el mundo debido a esa cualidad. Un informe plenamente coincidente con este es el que ofrece J. F. Davis en su obra *The Chinese*, London, 1836, cap. 15.

§ 302

Los *verbos deponentes* son el único elemento irracional y hasta absurdo del lenguaje romano, y no mucho mejor es el caso de la *voz media* de los griegos. —

Pero un defecto especial del latín estriba en que *fieri* [devenir] represente la pasiva de *facere* [hacer]: eso implica e inocula a la razón que aprende el lenguaje el pernicioso error de que todo lo que es, al menos todo lo que ha llegado a ser, ha sido *hecho*. En griego y alemán, en cambio, γίγνεσθαι y *werden* [devenir] no valen inmediatamente como pasiva de ποιεῖν y *machen*. Yo puedo decir en griego: οὔκ ἔστι πᾶν γενόμενον ποιοῦμενον [no todo lo que llega a ser ha sido hecho]: pero esto no se puede traducir literalmente al latín como se hace al alemán: *nicht jedes Gewordene ist ein Gemachtes.*

§ 303

Las consonantes son el esqueleto de las palabras, y las vocales, la carne. Aquel es (en el individuo) inalterable; esta, muy cambiante en color, índole y cantidad. Por eso las palabras, al pasar a lo largo de los siglos o de un lenguaje a otro, conservan en conjunto las consonantes, pero cambian fácilmente sus vocales; | de ahí que en la 611
etimología haya que tomar mucho más en consideración aquellas que estas. —

De la palabra *superstitio* se encuentran recopiladas toda clase de etimologías en *Delrii disquisitionibus magicis*, L. I, c. 1, así como en Wegscheider, *Instit. theol. dogmaticae, proleg. c.* I, §.5, *d*. No obstante, supongo que el origen de la palabra consiste en que al principio solo designaba la creencia en fantasmas: *defunctorum manes circumvagari, ergo mortuos adhuc superstites esse*[9]. —

Espero no decir nada nuevo al observar que μόρφα y *forma* son la misma palabra y que con ellas ocurre como con *renes* y *Nieren* [riñones] y con *horse* y *Roß* [caballo]; y también que una de las semejanzas más significativas entre el griego y el alemán es esta: que en ambos el superlativo se forma con «st» (—ιστος), mientras que eso no ocurre en latín. — Antes podría dudar de que se conozca la etimología de la palabra *arm* [pobre], que viene de ἔρημος [yermo], *eremus*, en italiano *ermo*. Pues *arm* significa «donde no hay nada»,

9. [Que los espíritus de los difuntos andan errantes, luego los muertos aún *sobreviven*.]

es decir, desierto, vacío. (Véase Eclesiástico, 12, 4: ἐρημώσουσι por «empobrecer».) — En cambio, es de esperar que sea ya sabido que *Unterthan* [súbdito] viene del inglés antiguo *thane*, vasallo, que en *Macbeth* se usa a menudo. — La palabra alemana *Luft* [aire] viene de la palabra anglosajona que se ha conservado en el inglés *lofty*, *hoch* [alto], *the loft*, *der Boden* [el desván], *le grenier*, ya que al principio con *Luft* se designaba simplemente lo de arriba, la atmósfera, al igual que aún hoy se dice «en el aire» por «arriba»; también el anglosajón *first*, *der Erste* [el primero], ha conservado su significado más general en inglés, mientras que en alemán solo se ha conservado en *Fürst* [príncipe], *princeps*.

Además, las palabras *Aberglauben* [superstición] y *Aberwitz* [locura] las considero procedentes de *Ueberglaublen* y *Ueberwitz* por mediación de *Oberglauben* y *Oberwitz* (al igual que *Ueberrock* [gabán], *Oberrock*; *Ueberhand*, *Oberhand* [supremacía]), y luego por corrupción de la O en A, como ocurre a la inversa en *Argwohn* [recelo] en lugar de *Argwahn*. También creo que *Hanhrei* [cornudo] es una corrupción de *Hohnrei*, habiéndose conservado este último en inglés como un grito de burla — *o hone-a-rie!* Aparece en *Letters and Journals of Lord Byron: with* 612 | *notices of his life, by Thomas Moore*, London, 1830, vol. I, p. 441. — En general el inglés es el almacén en el que volvemos a encontrar depositadas nuestras palabras caídas en desuso y también el sentido original de las que aún empleamos: por ejemplo, el antes mencionado *Fürst* en su significado original de «el primero», *the first*, *princeps*. En la nueva edición del texto original de la *Teología alemana* hay muchas palabras que solamente me resultan conocidas, y por lo tanto comprensibles, por el inglés. — ¿No será una nueva ocurrencia que *Epheu* procede de *Evoe*[10]? —

*Es kostet **mich***[11] no es más que una falta lingüística solemne y afectada, acreditada por la prescripción. *Kosten* procede de *constare*, al igual que el italiano *costare*. *Es kostet mich* equivale, pues, a *me constat*, en lugar de *mihi constat*. *Dieser Löwe kostet mich* no puede decirlo el propietario de una casa de fieras sino solo aquel que está siendo devorado por el león. —

10. *Epheu*: hiedra. *Evoe*: grito de las Bacantes. La hiedra era uno de los atributos que adornaban a las Bacantes y a Dionisos. [*N. de la T.*]

11. Schopenhauer se refiere a dos significados del verbo alemán *kosten*: uno transitivo, que significa «degustar», y otro intransitivo, que rige (o regía) dativo, y que significa «costar». Él ataca aquí el uso del segundo sentido con acusativo, con lo que, según el ejemplo, la frase «Este león me cuesta...» se convertiría en «Este león me saborea». [*N. de la T.*]

La semejanza entre *coluber* [culebra] y *Kolibri* [colibrí] tiene que ser casual, o bien, puesto que no hay colibrís más que en América, habrá que buscar su fuente en la prehistoria del género humano. Por muy diferentes y hasta opuestos que sean ambos animales, ya que a menudo el colibrí es *praeda colubri*[12], tampoco se puede pensar en una confusión análoga a aquella por la que en español la palabra «aceite» no equivale a *Essig* [vinagre] sino a *Oel*. — Por lo demás, encontramos concordancias aún más llamativas entre algunos nombres de origen americano y los de la Antigüedad europea, así como entre la Atlántida de Platón y Aztlán, el antiguo nombre vernáculo de México, que aún hoy está presente en los nombres de las ciudades mexicanas Mazatlán y Tomatlán, y entre la alta montaña Sorata en Perú y el Sorate en los Apeninos.

§ 303a

Nuestros actuales germanistas (según un artículo del *Deutschen Vierteljahrs-Schrift*, 1855, octubre/diciembre) dividen la *lengua alemana* (*diuske*) en ramas tales como: 1) la rama *gótica*; 2) la *nórdica, es decir, islandesa*, de donde derivan el sueco y el danés; 3) el *alemán nórdico*, de donde proceden el | *bajo alemán* y el *holandés*; 4) el 613
frisio; 5) el *anglosajón*; 6) el *alto alemán*, que debió de surgir al comienzo del siglo VII y se divide en alto alemán antiguo, medieval y moderno. Todo este sistema no es en modo alguno nuevo sino que fue ya establecido, precisamente negando la rama gótica, por *Wachter*, *Specimen Glossarii germanici, Lips.* 1727. (Véase Lessing, *Kollektanea*, vol. II, p. 384.) Pero creo que en aquel sistema hay más patriotismo que verdad y me declaro partidario del sistema del honrado y perspicaz *Rask*. El *gótico*, procedente del sánscrito, se dividió en tres dialectos: sueco, danés y alemán. — Nada conocemos de la lengua de los antiguos alemanes, y me permito suponer que pudo haber sido totalmente distinta de la gótica, así que también de la nuestra: nosotros somos *godos*, *por lo menos* en el lenguaje. Pero nada me indigna más que la expresión: lenguas *indogermánicas*; — es decir, el lenguaje de los Vedas compaginado con la eventual jerga de los mencionados desolladores de osos. *Ut nos poma natamus*[13]*!* — No obstante, también la llamada mitología alemana, más correctamente gótica, junto con la leyenda de los Nibelungos, etc., se ha podi-

12. [Presa de la culebra.]
13. [«¡Cómo nadamos las manzanas!», sentencia latina que tiene también variantes medievales; la frase se completa con el añadido: «en el estiércol».]

do encontrar en Islandia y Escandinavia en una versión mucho más perfeccionada y auténtica que la de nuestros desolladores de osos alemanes; y las antigüedades nórdicas, los hallazgos en túmulos, las runas, etc. son en Escandinavia de un desarrollo muy superior en todos los respectos si se los compara con los alemanes.

Es llamativo que en el francés no existan palabras alemanas como en inglés, ya que en el siglo V Francia estuvo ocupada por los visigodos, los borgoñones y los francones, y la dominaron los reyes de Franconia.

Niedlich viene del antiguo alemán *neidlich* = envidiable. — *Teller* [plato], de *patella*. — *Viande* [vianda], del italiano *vivanda*. — *Spada,* espada, *épée*, de σπαθή, *Schwerdt*, empleada en ese sentido, por ejemplo, por Teofrasto en los *Caracteres*, cap. 24, περὶ δειλίας [Sobre la cobardía]. — *Affe* [mono] viene de *Afer*, ya que los primeros monos llevados por los romanos a los alemanes fueron designados con ese término. — *Kram* [trastos] viene de κρᾶμα [mezcla], κεράννυμι [mezclar]. — *Taumeln* [tambalearse], de *temulentus* [ebrio]. — *Vulpes* [zorro] y *Wolf* [lobo] están probablemente em-
614 parentados de alguna manera sobre la base de la confusión | de dos especies del género *canis*. — *Wälsch* [romano] es con toda probabilidad otra pronunciación de *Gälisch* [gaélico] (*gaelic*), es decir, *celta*, y entre los antiguos alemanes significaba la lengua no germánica o, mejor, no gótica; por eso ahora significa en especial el italiano, es decir, la lengua romana. — *Brod* [pan] viene de βρῶμα [alimento]. — *Volo* y βούλομαι [querer], o más bien, βούλω, son en su raíz la misma palabra. *Heute* [hoy] y *oggi* proceden ambas de *hodie* y sin embargo no tienen ninguna semejanza entre sí. — El alemán *Gift* [veneno] es la misma palabra que el inglés *gift*: viene de *geben* [dar] y significa lo que es administrado [*eingegeben*]: de ahí también *vergeben* [conferir] en lugar de *vergiften* [envenenar]. — *Parlare* viene probablemente de *perlator*, portador, embajador; de ahí el inglés *a parley*. — Está claro que *to dye* [teñir] está relacionado con δεύω, δεύειν [mojar], y *tree* con δρῦς [árbol]. — De *Garhuda*, el águila de Visnu, viene *Geier* [buitre]. — De *mala* [mandíbula] viene *Maul* [boca]. — *Katze* [gato] es la contracción de *catus*. *Schande* [vergüenza] viene de *scandalum*, que quizás esté emparentado con el sánscrito *chandala*[14]. — *Ferkel* [cochinillo] viene de *ferculum* [servicio de mesa], porque viene entero a la mesa. — *Plärren* [berrear] viene de *pleurer* [llorar] y *plorare*. — *Füllen* [llenar],

14. En el sistema de castas hindú, representante de las castas inferiores, perteneciente al grupo cuya profesión se basa en matar animales vivos. [*N. de la T.*]

fohlen [parir], viene de *pullus* [polluelo]. — *Poison* [veneno] y *Ponzonna* [ponzoña] vienen de *Potio* [veneno]. — *Baby* es *Bambino*. — *Brand*, del antiguo inglés, es el *brando*, italiano. — *Knife* [cuchillo] y *canif* son la misma palabra. ¿De origen celta? — *Ziffer,* cifra, *chiffre, ciphre*, — vienen probablemente del galés, y por lo tanto celta, *Cyfrinach*, *Mysterium*. (*Pictet, mystère des Bardes,* p. 14.) — El italiano *tuffare* [sumergir] (*mergere*) y el alemán *taufen* [bautizar] son la misma palabra. — Me parece que «ambrosía» está emparentada con *Amrita*[15]; los Ases[16] quizá lo estén con αἶσα [destino]. — Δαβρεύομαι es idéntica a *labbern* [cotorrear] tanto en el término como en el sentido. —) ʼΑολλεις es *Alle* [todos]. — *Seve* es *Saft* [jugo]. — Sin embargo, es extraño que *Geiß* [cabra hembra] sea *Zieg* [cabra] puesto del revés. — El inglés *bower* [pabellón] equivale al alemán *Laube* = *Bauer* [jaula] (nuestro *Vogelbauer*).—

Sé que los eruditos que investigan la lengua sánscrita tienden a derivar la etimología de sus fuentes de una manera totalmente distinta de la mía, pero conservo la esperanza de que a mi diletantismo en el tema le queden algunos frutos por recoger.

15. Ambrosía: en la mitología griega, comida o bebida de los dioses. Amrita: en la mitología hindú, bebida que confería la inmortalidad a los dioses. [*N. de la T.*]

16. Ases o aesires: en la mitología nórdica, dioses de la guerra y el destino. [*N. de la T.*]

| Capítulo 26 615

OBSERVACIONES PSICOLÓGICAS

§ 304

Todo ser animal, y sobre todo el hombre, necesita una cierta adecuación y proporción entre su voluntad y su intelecto para poder subsistir y abrirse paso en el mundo. Cuanto mayores sean la exactitud y el acierto que la naturaleza haya tenido en eso, con más facilidad, seguridad y agrado irá él por el mundo. Sin embargo, ya una simple aproximación al punto realmente correcto es suficiente para protegerlo de la destrucción. En consecuencia, hay una cierta amplitud dentro de los límites de la corrección y conveniencia de la relación señalada. La norma que aquí rige es la siguiente: puesto que la misión del intelecto es ser la luz y guía de los pasos de la voluntad, cuanto más violenta, impetuosa y apasionada sea el ansia interior de esta, más perfecto y luminoso tendrá que ser el intelecto que la acompañe; ello, a fin de que la vehemencia del querer y la aspiración, el ardor de las pasiones y el ímpetu de los afectos no extravíen al hombre o le arrastren a acciones irreflexivas, falsas o perniciosas; todo lo cual ocurrirá inevitablemente si la voluntad es muy violenta y el intelecto, muy débil. En cambio, un carácter flemático, es decir, una voluntad débil y lánguida, puede arreglárselas y subsistir con un exiguo intelecto: una voluntad moderada requiere un intelecto mediano. En general, toda desproporción entre una voluntad y su intelecto, es decir, toda desviación de la proporción que se sigue de la norma anterior, tiende a hacer desgraciado al hombre: por lo tanto, también si la desproporción es de signo inverso.
En | efecto, el desarrollo anormalmente intenso y poderoso del 616
intelecto, y su consiguiente predominio desproporcionado sobre la

voluntad, como el que constituye la esencia del verdadero genio, no solo resultan totalmente superfluos para las necesidades y fines de la vida, sino directamente contrarios a ellos. En efecto, en la juventud la excesiva energía de la captación del mundo objetivo, al ir acompañada de una viva fantasía y carecer de toda experiencia, hará la mente sensible a conceptos exagerados y hasta quimeras, y la llenará fácilmente de ellos; de ahí surgirá entonces un carácter excéntrico e incluso fantasioso. Aunque más tarde, una vez surgida la enseñanza de la experiencia, eso pase y desaparezca, el genio nunca se sentirá tan a gusto en el mundo externo corriente y en la vida civil como la mente normal, ni tampoco encajará tan adecuadamente en ellos ni se moverá con la misma comodidad, sino que a menudo cometerá extraños desatinos. Pues la mente corriente se siente tan plenamente a gusto en el estrecho ámbito de sus conceptos y su comprensión que no hay por dónde cogerla, y su conocimiento permanece siempre fiel a su fin original: cuidar del servicio de la voluntad; así que se dedica constantemente a este, sin caer nunca en la extravagancia. En cambio, el genio, según indiqué en mi explicación del mismo[1], es en el fondo un *monstrum per excessum*; mientras que, a la inversa, el hombre apasionado y vehemente pero sin entendimiento, el furioso sin cerebro, es un *monstrum per defectum*[2].

§ 305

La *voluntad* de vivir, que constituye el núcleo más íntimo de todo lo viviente, se presenta en su máximo desvelamiento en los animales superiores, es decir, en los más listos, siendo en ellos donde con mayor claridad se la puede observar y examinar en su esencia. Pues *por debajo* de ese nivel no se destaca aún tan claramente, tiene un grado menor de objetivación; pero *por encima*, es decir, en el hombre, junto con la razón ha surgido la reflexión, y con esta, la capacidad de disimular, que arroja entonces un velo sobre la voluntad. De ahí que en el hombre solamente aparezca con claridad en
617 los arrebatos de los afectos y las pasiones. Precisamente por eso | la pasión, cuando habla, encuentra siempre crédito de la clase que sea, y con razón. Por el mismo motivo las pasiones son el tema principal de los poetas, y el alarde, el de los actores. — Nuestra alegría

1. Véase *El mundo como voluntad y representación* I, § 36, pp. 217 ss. [pp. 239 ss.]; II, capítulo 31, pp. 429 ss. [pp. 423 ss.]. [*N. de la T.*]
2. [Monstruo por exceso / por defecto.]

en los perros, los monos, los gatos, etc., se debe a lo primero que mencioné: el completo candor de todas sus manifestaciones es lo que tanto nos regocija.

¡Qué placer tan peculiar nos brinda la visión de un animal libre cuando despliega su esencia sin impedimentos y por sí solo, cuando persigue su alimento, cuida de sus crías o se junta con uno de sus iguales! Ahí es plenamente lo que debe y puede ser. Aunque no sea más que un pajarillo, puedo contemplarlo largo tiempo con placer; — y hasta una rata de agua o una rana: ¡pero mejor una comadreja, un corzo o un ciervo! — El que la vista de los animales nos regocije tanto se debe principalmente a que nos alegra ver ante nosotros nuestra propia esencia tan *simplificada*. —

No existe en el mundo más que *un* animal mentiroso: el *hombre*. Todo lo demás es verdadero y franco, ya que se ofrece abiertamente como lo que es y se manifiesta tal y como siente. Una expresión emblemática pero alegórica de esa diferencia fundamental es que todos los animales andan en su forma natural, lo cual contribuye en gran medida a la agradable impresión que produce verlos; una visión que a mí, sobre todo cuando se trata de animales libres, siempre me alegra el corazón; — en cambio, al hombre su ropa le ha convertido en una caricatura, en un monstruo cuya visión es ya repugnante y viene apoyada por el color blanco, no natural a él, y por todas las asquerosas consecuencias de la antinatural alimentación carnívora, las bebidas espirituosas, el tabaco, los excesos y las enfermedades. ¡Es una lacra de la naturaleza! — Los griegos limitaron la ropa todo lo posible porque tuvieron ese sentimiento.

§ 306

La angustia de espíritu produce palpitaciones; y las palpitaciones, angustia de espíritu. La pena, la inquietud y la intranquilidad del ánimo restringen y dificultan el proceso vital | y los movimientos 618
del organismo, bien sea en la circulación sanguínea, en las secreciones o en la digestión: cuando, por el contrario, esos movimientos son restringidos, obstruidos o perturbados de cualquier otro modo por causas físicas, sea en el corazón, en los intestinos, en la *vena portarum*[3], en las vesículas seminales o dondequiera que sea, nace la intranquilidad de ánimo, la inquietud, la melancolía, y la pena sin objeto alguno, es decir, el estado que llamamos hipocondría. Y

3. Vena porta: vaso sanguíneo que conduce la sangre desde el estómago, los intestinos, el bazo, el páncreas y la vesícula biliar hasta el hígado. [*N. de la T.*]

también, yendo más allá, la ira hace gritar, pisar con fuerza y gesticular violentamente: pero precisamente esas manifestaciones corporales aumentan por su parte la ira o la avivan a la menor ocasión. No necesito decir hasta qué punto confirma todo eso mi teoría de la unidad e identidad de la voluntad y el cuerpo, según la cual el cuerpo no es incluso nada más que la voluntad misma que se representa en la intuición espacial del cerebro.

§ 307

Algunas de las cosas que se atribuyen a la *fuerza de la costumbre* se deben más bien a la constancia y la inmutabilidad del carácter originario e innato, debido a las cuales bajo las mismas circunstancias hacemos siempre lo *mismo*, y, por tanto, la primera vez lo hicimos con igual necesidad que la centésima. — En cambio, la auténtica *fuerza de la costumbre* se basa en la *pereza*, que quiere ahorrar al intelecto y a la voluntad el trabajo, la dificultad y también el riesgo de una nueva elección, por lo que nos lleva a hacer hoy aquello que ya hicimos ayer y un centenar de veces, y que sabemos que conduce a su fin.

Pero la verdad de esa cuestión es más profunda: pues se ha de entender en un sentido más propio del que a primera vista parece. En efecto, lo que es a los cuerpos la *fuerza de inercia* en cuanto son movidos solamente por causas mecánicas, eso mismo es la *fuerza de la costumbre* a los cuerpos que son movidos por motivos. Las acciones que ejecutamos por simple costumbre se producen en realidad sin un motivo individual, concreto, que actúe en particular para ese caso;
619 de ahí que tampoco pensemos realmente en ellas. | Únicamente los primeros ejemplares de cada acción convertida en costumbre han tenido un motivo; este tiene como ulterior efecto secundario la actual costumbre, que basta para que la acción se siga produciendo, del mismo modo que un cuerpo movido por un choque no requiere ninguno más para proseguir su movimiento, sino que se sigue moviendo por toda la eternidad mientras nada lo impida. Lo mismo vale de los animales, ya que su amaestramiento es una costumbre forzada. El caballo sigue tirando con tranquilidad de su carro sin ser acuciado: ese movimiento sigue siendo el efecto del latigazo con el que fue impulsado al principio, efecto que se perpetúa como costumbre de acuerdo con la ley de inercia. — Todo esto es realmente más que una simple metáfora: es ya la identidad de la cosa misma, de la voluntad, en los muy diversos grados de su objetivación conforme a los cuales la misma ley del movimiento adopta formas tan distintas.

§ 308

¡Viva muchos años[4]! es un saludo habitual en español, y en toda la Tierra es muy usual el deseo de una larga vida. Esto no se puede explicar por el conocimiento de lo que es la vida, pero sí por el de lo que es el hombre en su esencia: voluntad de vivir. —

El deseo que tiene cada cual de que se le recuerde tras la muerte, y que en los más ambiciosos se eleva hasta el *deseo de fama póstuma*, me parece nacido del apego a la vida que, al verse separado de cualquier posibilidad de existencia real, se aferra a la única que le queda aunque sea ideal, es decir, a una sombra.

§ 309

En todo lo que hacemos deseamos más o menos que llegue el fin, estamos impacientes por concluir y contentos de haber concluido. El fin general, el fin de todos los fines, es lo único que por lo regular deseamos tener lo más lejos posible.

|§ 310 620

Toda separación nos da un gusto anticipado de la muerte, — y todo reencuentro nos da un gusto anticipado de la resurrección. — Por eso hasta aquellos que eran indiferentes el uno para el otro se regocijan tanto cuando se vuelven a encontrar después de veinte o treinta años.

§ 311

El profundo dolor que provoca la muerte de cualquier ser amigo nace del sentimiento de que en cada individuo hay algo inexpresable, algo que le pertenece solo a él y que es, por tanto, *irrecuperable*. *Omne individuum ineffabile*[5]. Esto vale incluso del individuo animal; aquí quien más vivamente experimenta ese sentimiento es aquel que ha matado casualmente a un animal al que quería y entonces percibe su mirada de despedida, que le causa un dolor que le desgarra el corazón.

§ 311a

Puede ocurrir que lamentemos la muerte de nuestros enemigos y adversarios casi tanto como la de nuestros amigos, incluso después

4. En español en el original. [*N. de la T.*]
5. [Todo individuo es inefable.]

de poco tiempo; — en concreto, cuando los echamos de menos como testigos de nuestros brillantes éxitos.

§ 312

El hecho de que los grandes golpes de suerte provoquen con facilidad la muerte se debe a que nuestra felicidad y desdicha no son más que una cifra proporcional entre nuestras pretensiones y lo que nos cae en suerte, y, por consiguiente, los bienes que poseemos o de los que estamos seguros de antemano no los sentimos como tales; porque en realidad todo placer es meramente *negativo*, no actúa más que suprimiendo el dolor; mientras que, por el contrario, el dolor o el mal es lo verdaderamente positivo y lo que se siente inmediatamente. Con la posesión, o con la perspectiva segura de alcanzarla, crecen enseguida las pretensiones y aumenta nuestra capacidad de una ulterior posesión y una perspectiva más amplia. En cambio, si la desgracia conti-
621 nuada ha comprimido el ánimo | y rebajado la exigencia a un *minimum*, entonces los repentinos golpes de fortuna no encuentran una capacidad para asumirlos. En efecto, al no ser neutralizados por ninguna exigencia previa, actúan de forma aparentemente positiva y con todo su poder: de ese modo pueden hacer estallar el ánimo, es decir, volverse letales. De ahí la conocida precaución de hacer que uno espere primero el golpe de suerte que se le va a anunciar, que lo tenga en perspectiva, y luego dárselo a conocer solo en parte y poco a poco: pues así cada parte de él, al ser anticipada por una pretensión, pierde la fuerza de su eficacia y deja lugar para más. Conforme a todo eso se podría decir: nuestro estómago carece de fondo para los golpes de fortuna; pero tiene una estrecha boca. — Lo dicho no es aplicable directamente a las desgracias repentinas; por eso, y porque aquí la esperanza sigue presentando una fuerte oposición, es mucho más raro que provoquen la muerte. El hecho de que el miedo no preste un servicio análogo en los casos de fortuna se debe a que nosotros estamos instintivamente más inclinados a la esperanza que a la inquietud, al igual que nuestros ojos se vuelven por sí mismos a la luz y no a la oscuridad.

§ 313

La *esperanza* es la confusión del deseo de un acontecimiento con su probabilidad. Pero quizá ningún hombre esté libre de la locura del corazón que trastorna el intelecto en su correcta estimación de la probabilidad, hasta tal punto que un caso contra mil lo considera fácilmente posible. De ahí que una desgracia carente de esperanza

se asemeje a un rápido golpe mortal y, en cambio, la esperanza incesantemente frustrada y renacida sea como una clase de muerte que va martirizando lentamente[6].

A quien le ha abandonado la esperanza también le ha abandonado el miedo: este es el sentido de la expresión «desesperado». En efecto, es natural al | hombre creer lo que desea y creerlo porque 622
lo desea. Cuando esa peculiaridad beneficiosa y calmante que tiene su naturaleza ha sido erradicada por golpes del destino reiterados y muy duros, e incluso, a la inversa, ha llegado a creer que tiene que suceder lo que no desea y que en modo alguno puede ocurrir lo que desea, precisamente porque lo desea, ese es propiamente el estado que se ha denominado desesperación.

§ 314

El hecho de que tan a menudo nos equivoquemos con los demás no es siempre culpa directa de nuestro Juicio, sino que la mayoría de las veces nace del *intellectus luminis sicci non est, sed recipit infusionem a voluntate et affectibus*[7] de Bacon; porque, sin saberlo, ya desde el principio estamos prevenidos a su favor o en su contra por minucias. Con gran frecuencia esto se debe también a que no nos quedamos en las cualidades realmente descubiertas en ellos sino que de estas inferimos otras que consideramos inseparables o bien incompatibles con ellas: por ejemplo, de la liberalidad que hemos observado inferimos la justicia; de la devoción, la honradez; de la mentira, la estafa; de la estafa, el robo, etc.; esto abre la puerta a muchos errores, debido, por una parte, a la singularidad de los caracteres humanos y, por otra, a lo unilateral de nuestro punto de vista. Ciertamente, el carácter es consecuente y coherente, pero la raíz de todas sus cualidades es demasiado profunda como para poder determinar a partir de datos aislados cuáles pueden coexistir y cuáles no.

§ 315

El uso común del término *persona* para designar al individuo humano es un acierto inconsciente de todas las lenguas europeas: pues

6. La *esperanza* es un estado en el que concurre todo nuestro ser, tanto la voluntad como el intelecto: aquella, deseando el objeto esperado; este, calculándolo como probable. Cuanto mayor es la parte que toma el último factor y menor la del primero, mejor será para la esperanza; y peor en el caso contrario.

7. [«El intelecto no es una luz seca sino que recibe influencia de la voluntad y los afectos», Bacon, *Novum Organum* I, 49.]

persona significa en realidad una máscara de actor, y desde luego nadie se muestra como es sino que lleva una máscara y representa
623 un papel. — En general | toda la vida social es una continua representación de comedias. Eso la hace insípida para la gente valiosa, mientras que las mentes triviales se sienten a gusto en ella.

§ 316

Bien puede ocurrir que divulguemos algo que de algún modo podría resultarnos peligroso; pero nuestra discreción no nos permite hacerlo cuando se trata de algo que podría hacernos ridículos; porque aquí el efecto sigue muy de cerca a la causa.

§ 317

La injusticia sufrida provoca en el hombre natural una ardiente sed de *venganza*, y a menudo se dice que la venganza en dulce. Esto se confirma en los muchos sacrificios que se ofrecen con el solo fin de disfrutarla y sin buscar compensación alguna. Al centauro Nessus su amarga muerte le fue endulzada por la segura previsión de una venganza que preparó astutamente aprovechando el último instante de su vida[8]; y la misma idea, en una representación más moderna y plausible, se halla contenida en la novela de *Bertolotti*, *Le due sorelle*, traducida a tres idiomas. Con tanto acierto como fuerza expresa esta inclinación humana *Walter Scott*: *revenge is the sweetest morsel to the mouth, that ever was cooked in hell*[9]. (La venganza es el más dulce bocado que jamás se haya cocinado en el infierno.) Quisiera ensayar ahora una explicación psicológica del afán de venganza.

Ningún sufrimiento que lance sobre nosotros la naturaleza o el azar o el destino es, *ceteris paribus*, tan doloroso como el que nos inflige el arbitrio ajeno. Esto se debe a que reconocemos la naturaleza y el azar como originales soberanos del mundo y comprendemos que lo que a través de ellos nos afecta habría afectado igualmente a cualquier otro; por eso en el sufrimiento derivado

8. El centauro Nessus (o Neso) raptó a Deyanira, esposa de Hércules. Este le vio y le disparó una flecha envenenada al pecho. Instantes antes de morir, Nessus dijo a Deyanira que su sangre aseguraría que Hércules le fuese siempre fiel. Deyanira le creyó, y cuando empezó a desconfiar de Hércules, untó una camisa con la sangre y se la dio a su marido, provocándole la muerte. [*N. de la T.*]

9. [*El corazón de Midlothian*, cap. 30.]

de esas fuentes nos lamentamos más de la suerte común de la humanidad que de la propia. En cambio, el sufrimiento debido al arbitrio ajeno posee una peculiar y amarga | añadidura al dolor 624
o el daño mismo: la conciencia de la superioridad ajena, sea por la fuerza o por la astucia, frente a la propia impotencia. El daño sufrido es subsanado por la reparación, cuando esta es posible: pero aquella amarga añadidura, aquel «y esto tengo que soportar de ti», que a menudo duele más que el daño mismo, solamente se puede neutralizar con la venganza. En efecto, al infligir un daño por la fuerza o la astucia a quien nos ha perjudicado, mostramos nuestra superioridad sobre él y anulamos así la prueba de la suya. Eso da al ánimo la satisfacción que ansiaba. En consecuencia, donde haya mucho orgullo o vanidad también existirá mucha sed de venganza. Pero así como todo deseo satisfecho se desvela en mayor o menor medida como un engaño, lo mismo ocurre con el deseo de venganza. En la mayoría de los casos el placer que esperábamos con ella se nos amargará a causa de la compasión; de hecho, con frecuencia la venganza que nos hemos tomado desgarrará después el corazón y atormentará la conciencia: el motivo para ella ya no tiene efecto y la prueba de nuestra maldad permanece ante nosotros.

§ 318

El dolor del deseo insatisfecho es pequeño frente al del *arrepentimiento*: pues aquel se encuentra ante el inabarcable futuro, siempre abierto; este, frente al pasado, cerrado de forma irrevocable.

§ 319

Geduld [paciencia], *patientia*, pero en especial el español *sufrimiento*, significa *sufrir* [*leiden*]; es, por lo tanto, pasividad, lo contrario de la actividad del espíritu, con la cual es difícilmente conciliable, sobre todo cuando esta es grande. Es la virtud innata de los flemáticos, como también de los torpes y pobres de espíritu, y de las mujeres. No obstante, el hecho de que sea tan útil y necesaria apunta a la triste condición de este mundo.

§ 320

El *dinero* es la felicidad humana *in abstracto*; de ahí que quien ya no es capaz de disfrutarla *in concreto* ponga todo su corazón en él.

625 |§ 321

Toda *obstinación* se debe a que la voluntad se ha interpuesto en el lugar de conocimiento.

§ 322

El *mal humor* y la melancolía están muy distantes entre sí: el camino desde el buen humor a la melancolía es mucho más corto que desde el mal humor.

La *melancolía* atrae; el mal humor repele.

La *hipocondría* no solo atormenta con el disgusto y el enojo sin motivo por las cosas del presente; no solo con el miedo infundado de las desgracias futuras artificiosamente estudiadas; sino también con recriminaciones inmerecidas por nuestras propias acciones del pasado.

El efecto más inmediato de la hipocondría es una continua búsqueda y cavilación sobre qué tendría que enojarnos o angustiarnos. La *causa* es un mórbido enojo interior y a menudo también una inquietud interna nacida del temperamento: cuando ambos alcanzan el grado máximo, conducen al suicidio.

§ 323

Para explicar más en detalle el verso de Juvenal citado en el parágrafo 114:

Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae,

puede servir lo siguiente.

La *ira* genera enseguida un engaño consistente en una monstruosa magnificación y distorsión de su motivo. Ese engaño aumenta la ira y es a su vez incrementado por esa ira intensificada. Así va aumentando progresivamente el efecto recíproco, hasta que aparece el *furor brevis*[10].

Para prevenir esto, las personas impulsivas, tan pronto como empiezan a enfadarse, deberían intentar dominarse quitándose de
626 momento el asunto de la cabeza: pues | cuando después de una hora vuelvan sobre él, ya no les parecerá tan enojoso y pronto quizá hasta les resulte insignificante.

10. [«Furia breve», Horacio, *Epístolas* I, 2, 62.]

§ 324

El *odio* es asunto del corazón; el *desprecio*, de la cabeza. El yo no tiene ninguno de los dos en su poder: pues su corazón es inmutable y se mueve por motivos, y su cabeza juzga según reglas invariables y datos objetivos. El yo es simplemente la unión de ese corazón con esa cabeza, el ζεῦγμα[11].

El odio y el desprecio están en claro antagonismo y se excluyen mutuamente. Incluso hay alguna especie de odio que no tiene otra fuente más que el alto aprecio al que obligan los méritos ajenos. Y, por otro lado, si quisiéramos odiar a todos los pobres diablos tendríamos mucho que hacer: pero sí podemos despreciar absolutamente a todos con la mayor comodidad. El verdadero y auténtico desprecio, que es el reverso del verdadero y auténtico orgullo, permanece totalmente oculto y no se deja observar. Pues el que deja percibir el desprecio ofrece ya con ello una señal de aprecio, en la medida en que quiere hacer saber al otro lo poco que lo estima; de ese modo delata odio, el cual excluye el desprecio y solamente lo simula. El auténtico desprecio, en cambio, es la pura convicción de la falta de valía de los otros, y resulta compatible con la indulgencia y el miramiento, mediante los cuales se evita irritar al despreciado para propia tranquilidad y seguridad; porque todos pueden hacer daño. No obstante, si alguna vez sale a la luz ese desprecio puro, frío y sincero, es respondido con el odio más sangriento; porque no está en poder del despreciado responder a él en los mismos términos.

§ 324a

Cualquier acontecimiento que provoque en nosotros algún afecto desagradable, por nimio que sea, deja en nuestro espíritu un efecto que mientras dura obstaculiza la comprensión clara y objetiva de
las cosas y las circunstancias, | y tiñe todos nuestros pensamientos, 627
del mismo modo que un objeto muy pequeño limita y desfigura nuestro campo visual cuando se lo pone muy cerca del ojo.

§ 325

Lo que hace a los hombres *duros de corazón* es esto: que cada cual ya tiene bastante con soportar sus propias penas, o eso es lo que piensa. Por eso, un estado inusualmente feliz hace a la mayoría de

11. [Yugo.]

los hombres compasivos y humanitarios. Pero uno permanente y estable actúa a menudo en sentido inverso, alejándoles tanto del sufrimiento que ya no son capaces de participar de él: de ahí deriva el que a veces los pobres se muestren más compasivos que los ricos.

En cambio, lo que hace a los hombres tan *curiosos*, al modo en que los vemos fisgar y espiar lo que hacen los demás, es el polo de la vida opuesto al sufrimiento: el aburrimiento; — si bien en eso actúa también la envidia.

§ 326

Quien quiera atisbar sus sinceros sentimientos hacia una persona, que atienda a la impresión que le produce a primera vista una carta suya que le llega por correo de forma inesperada.

§ 327

A veces parece que al mismo tiempo queremos y no queremos algo, y en consecuencia nos alegramos y afligimos a la vez por el mismo acontecimiento. Por ejemplo, cuando tenemos que pasar una prueba decisiva en algún asunto de cualquier clase y para nosotros será muy importante haber triunfado en ella, deseamos y tememos al mismo tiempo el momento de esa prueba. Si cuando aguardamos ese momento nos enteramos de que se ha aplazado, eso nos alegrará y afligirá a la vez, ya que la demora se opone a nuestras intenciones pero nos proporciona un alivio instantáneo. Lo mismo ocurre cuando esperamos una carta importante y decisiva que no llega.

628 |En tales casos actúan en realidad dos motivos diferentes sobre nosotros: uno más fuerte pero más distante —el deseo de pasar la prueba y alcanzar el triunfo—, y otro más débil pero más próximo: el deseo de permanecer de momento tranquilo y sin molestias y, además, con el remoto placer de la ventaja que tiene al menos el estado de incertidumbre esperanzada frente a la posibilidad de un desenlace desafortunado. Ocurre aquí en lo moral lo que en lo físico cuando en nuestro campo visual un objeto pequeño pero cercano oculta otro mayor pero más lejano.

§ 328

La *razón* merece también ser llamada *profeta*: nos presenta el futuro, en concreto, las consecuencias y efectos que en su día tendrá nuestro obrar actual. De este modo es apta para refrenarnos

cuando los deseos de la voluptuosidad, los arrebatos de la ira o los antojos de la codicia pretenden inducirnos a algo de lo que en el futuro nos tendríamos que arrepentir.

§ 329

El transcurso y los acontecimientos de nuestra vida individual se asemejan a los mosaicos bastos en lo que se refiere a su verdadero sentido y conexión. Mientras estamos muy cerca de ellos no reconocemos bien los objetos representados ni percibimos su significación y belleza: solamente tras habernos alejado algo se ponen ambas de relieve. Del mismo modo, con frecuencia no reconocemos la verdadera conexión de los sucesos importantes de la propia vida durante su transcurso ni inmediatamente después, sino solamente tras un cierto tiempo[12].

¿Es eso así porque necesitamos las gafas de aumento de la fantasía? ¿O porque solamente desde lejos se puede abarcar el conjunto? | ¿O porque tienen que haberse aplacado las pasiones? ¿O 629
porque solo la escuela de la experiencia nos hace maduros para juzgar? — Quizá todo eso junto: pero es cierto que con frecuencia no alcanzamos verdadera claridad acerca de las acciones ajenas, a veces incluso de las propias, hasta después de muchos años. — Y lo mismo que en la propia vida ocurre también en la historia.

§ 330

Con los estados de felicidad humanos ocurre la mayoría de las veces como con ciertos grupos de árboles que, vistos de lejos, tienen un aspecto muy hermoso: pero cuando vamos ascendiendo y entrando en ellos, esa belleza desaparece: no sabemos dónde se ha quedado, y estamos entre árboles. A eso se debe el hecho de que tan a menudo envidiemos la situación del otro.

§ 331

¿Por qué, a pesar de todos los espejos, no sabemos realmente qué aspecto tenemos y, por lo tanto, no podemos representarnos nuestra propia persona en la fantasía como la de cualquier conocido?

12. No nos resulta fácil conocer *lo significativo* de los acontecimientos y personas en el presente: únicamente cuando se hallan en el pasado se ponen de manifiesto en su significación, realzados por el recuerdo, la narración y la representación.

Una dificultad esta que se opone ya en el primer paso al γνῶθι σαυτόν[13].

Sin duda esto se debe en parte a que en el espejo nunca nos vemos más que con la mirada al frente e inmóvil, con lo cual se pierde en buena parte el juego de los ojos, tan significativo, y con él el elemento característico de la mirada. Pero junto a esa imposibilidad física parece actuar una imposibilidad ética análoga a ella. No somos capaces de lanzar a nuestra propia imagen en el espejo la *mirada del extrañamiento* que es la condición para captarla con *objetividad*; porque, en efecto, esa mirada se basa en último término en el egoísmo moral con su *no-yo* profundamente sentido (véase *Problemas fundamentales de la ética*, p. 275 [2.ª ed., p. 272]), que es necesario para percibir todos los defectos de forma puramente objetiva y sin merma, siendo este el único modo en que la imagen
630 se presenta fiel y verdadera. Pero en lugar de eso, al mirar | nuestra propia persona en el espejo aquel egoísmo nos susurra siempre un recurrente «no es un no-yo sino yo», que actúa como un *noli me tangere*[14] e impide la captación puramente objetiva, la cual, en efecto, parece que no puede llevarse a cabo sin el fermento de un grano de malicia.

§ 332

Nadie sabe qué capacidad tiene de sufrir y de actuar hasta que una ocasión la pone en marcha; — del mismo modo que en el agua tranquila del estanque que forma un liso espejo no vemos con qué furia y turbulencia es capaz de precipitarse incólume desde las rocas o a qué altura se puede elevar en el surtidor de una fuente; como tampoco tenemos idea de cuánto calor latente se contiene en el agua helada.

§ 333

La existencia inconsciente no tiene realidad más que para otros seres en cuya conciencia se presenta: la realidad *inmediata* está condicionada por una conciencia propia. Así pues, también la existencia real e individual del hombre se encuentra ante todo en su *conciencia*.

13. «Conócete a ti mismo»: lema atribuido a Quilón de Esparta, uno de los siete sabios de Grecia, y que se hallaba inscrito en el frontispicio del Templo de Apolo en Delfos. Algunos se lo atribuyen a Tales de Mileto o a Solón. [*N. de la T.*]

14. [«No me toques», expresión tomada de Juan 20, 17.]

Pero esta, en cuanto tal, es necesariamente un ser representante, así que está condicionada por el intelecto y por la esfera y materia de la actividad de este. En consecuencia, los grados de claridad de la conciencia, y por tanto de la reflexión, pueden ser considerados los grados de *realidad de la existencia*. Pero en el mismo género humano esos grados de la reflexión o la clara conciencia de la existencia propia y ajena poseen niveles muy diferentes de acuerdo con la medida de las naturales capacidades intelectuales, la formación de estas y el tiempo de ocio para reflexionar.

Por lo que se refiere a la verdadera y primigenia diversidad de las capacidades intelectuales, no se puede establecer una comparación de las mismas mientras no entremos en detalle y nos quedemos en lo general; porque esa diversidad no es abarcable de lejos ni se puede conocer desde fuera con tanta facilidad como las diferencias de
instrucción, ocio y | ocupación. Pero si nos atenemos únicamente a 631
estas, hemos de reconocer que hay quien tiene un *grado de existencia* al menos diez veces mayor que otro, — que *existe* diez veces más.

No pretendo hablar aquí de los salvajes, cuya vida a menudo no está más que *un* grado por encima de la de los monos en sus árboles; antes bien, contemplemos, por ejemplo, a un cargador en Nápoles o en Venecia (en el norte la preocupación por el invierno hace a los hombres más prudentes y con ello más reflexivos), y echemos una ojeada a su vida desde el principio al fin. Apremiados por la penuria, sostenidos por su propia fuerza, satisfaciendo con su trabajo la necesidad del día y hasta de la hora; mucho esfuerzo, constante tumulto, alguna necesidad, ninguna preocupación por el mañana, reparador descanso tras el agotamiento, muchas disputas con los demás, ningún instante para reflexionar, placer sensible en el clima suave junto con una comida tolerable; y finalmente, como elemento metafísico, algo de crasa superstición procedente de la Iglesia: en conjunto, pues, un moverse por la vida con una conciencia bastante confusa o, más bien, ser movidos. Ese sueño inquieto y confuso conforma la vida de muchos millones de hombres. Solamente *conocen* a efectos de su actual *querer*: no reflexionan sobre la conexión presente *en* su existencia, por no hablar de la existencia misma: en cierta manera existen sin percatarse bien de ello. Por consiguiente, la existencia del proletario o el esclavo que va viviendo sin reflexión está ya mucho más próxima a la del animal, totalmente limitada al presente, que a la nuestra; pero precisamente por eso está también menos atormentada. De hecho, dado que todo placer es por naturaleza *negativo*, es decir, consiste en la liberación de una necesidad o un dolor, la incesante y rápida

alternancia de la fatiga presente y su alivio, que acompaña continuamente el trabajo del proletario y luego aparece reforzada cuando al final cambia el trabajo por el descanso y la satisfacción de sus necesidades, es una constante fuente de placer de cuya abundancia da seguro testimonio la alegría en los rostros de los pobres, mucho más frecuente que en los de los ricos.

Pero consideremos ahora al comerciante racional y reflexivo que
632 pasa su vida especulando, | ejecuta cuidadosamente planes madurados, funda su negocio, cuida de su mujer, sus hijos y sus descendientes, y también toma parte activa en la vida común. Está claro que este existe con mucha más conciencia que aquel otro: es decir, su existencia tiene un grado superior de realidad.

Veamos después al erudito que investiga acaso la historia del pasado. Este se hace ya consciente de la existencia en su conjunto, más allá del tiempo de la suya propia y de su propia persona: él reflexiona sobre el curso del mundo.

Contemplamos finalmente al poeta, o al filósofo, en quien la reflexión ha alcanzado un grado tal que no se siente atraído a investigar algún fenómeno especial en la existencia sino que se queda asombrado ante la *existencia misma*, ante esa gran esfinge, y la convierte en su problema. En él la conciencia se ha elevado a tal grado de claridad que se ha convertido en conciencia del mundo, con lo que su representación se ha desvinculado de toda relación con el servicio de su voluntad y ahora se presenta ante él un mundo que le invita más a la investigación y la contemplación que a tomar parte en su actividad. — Si los grados de la conciencia son los grados de la realidad, tendrá sentido y significado que llamemos a un hombre así «el más real de todos los seres».

Entretanto, cada cual encontrará su lugar entre los extremos aquí descritos junto con los puntos intermedios.

§ 334

El verso de Ovidio

> *Pronaque cum spectent animalia cetera terram*[15], —

vale exclusivamente de los animales en un sentido propio y físico; pero en sentido figurado y espiritual también vale, por desgracia, de la mayoría de los hombres. Sus sentidos, su pensamiento y sus es-

15. [«Mientras los animales, inclinados, dirigen la vista a la tierra», *Metamorfosis* I, 84.]

fuerzos se consumen por completo en el afán de placer y bienestar físicos, o bien en los intereses personales, cuya esfera abarca ámbitos muy distintos pero al final recibe su importancia de la relación con los primeros: | más allá de eso no llega el asunto. De ello no 633
solo dan testimonio sus formas de vida y sus conversaciones, sino incluso sus simples miradas, sus fisonomías y la expresión de estas, sus andares, su gesticular: todo en ellos grita: *in terram prona*[16]*!* Por consiguiente, no es de ellos, sino solo de las naturalezas nobles y de altas dotes, de los hombres que piensan y realmente giran en torno a sí, y que aparecen como simples excepciones en su género, de quienes valen los siguientes versos:

Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus[17].

§ 335

¿Por qué «ordinario» [*gemein*[18]] es una expresión de desprecio? ¿E «inusual», «extraordinario», «sobresaliente», de aprobación? ¿Por qué todo lo común es despreciable?

Ordinario significa originalmente lo que es propio y común a toda la especie, es decir, que está establecido ya con ella. Por consiguiente, el que no tiene más cualidades que las de la especie humana en general es el *hombre vulgar* [*gemeiner Mensch*]. «Hombre corriente» [*gewöhnlicher Mensch*] es una expresión más suave y referida más a lo intelectual, mientras que la primera se dirige más a lo moral.

¿Qué valor puede tener un ser que no es más que millones de sus iguales? ¿Millones? Más bien una infinidad, una interminable cifra de seres que la naturaleza hace brotar incesantemente de una fuente inagotable, *in secula seculorum*, tan pródiga como el herrero con la escoria de hierro que chispea.

Incluso resultará palpable que, en justicia, un ser que no posee más cualidades que las de la especie no puede tampoco pretender más existencia que la que tiene en y por ella.

16. [«¡Inclinados hacia la tierra!», Salustio, *La conjuración de Catilina*, c. 1.]
17. [«Solo al hombre le dio un rostro sublime y le ordenó / Mirar al cielo y elevar derecha la mirada a las estrellas», Ovidio, *Metamorfosis* I, 85-86.]
18. El adjetivo *gemein* tiene en alemán toda una gradación de significados, desde el neutral «común» u «ordinario» hasta el despectivo «vulgar». En este texto se traduce el término en diversas acepciones, según el matiz más adecuado al contexto. [*N. de la T.*]

En varias ocasiones (por ejemplo, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 50 [2.ª ed., p. 48], *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, p. 338 [3.ª ed., p. 353]), he explicado que los animales no poseen más que el carácter de la especie y solo al hombre le corresponde el verdadero carácter individual. No obstante,
634 en la mayoría es muy poco individual: pueden ser | ordenados en clases casi por completo. *Ce sont des espèces*[19]. Todo su querer y su pensar, como también sus fisonomías, son las de toda la especie, o a lo sumo las de la clase de hombres a la que pertenecen; y por eso son triviales, cotidianos, ordinarios, mil veces existentes. En la mayoría de los casos también se puede predecir con bastante exactitud lo que digan o hagan. No tienen ningún sello peculiar: son mercancía de fábrica.

¿No habría, pues, de agotarse su existencia, igual que su ser, en la existencia de la especie? La maldición de la vulgaridad aproxima al hombre al nivel de animal, al no concederle más esencia y existencia que las de la especie.

Pero va de suyo que todo lo elevado, grande y noble, por su propia naturaleza se encontrará aislado en un mundo en el que no podríamos encontrar una expresión mejor para designar lo bajo y reprobable que aquella que designa lo que por lo regular existe: «ordinario».

§ 336

La *voluntad* en cuanto cosa en sí es el material común de todos los seres, el elemento universal de las cosas: por lo tanto, lo tenemos en común con todos y cada uno de los hombres y también con los animales, e incluso con los seres inferiores. En ella, en cuanto tal, somos todos iguales, en la medida en que todos y cada uno de los seres están repletos y rebosantes de voluntad. Por el contrario, lo que eleva a un ser sobre otro y a un hombre sobre otro es el conocimiento. Por lo tanto, nuestras manifestaciones deberían limitarse a él en lo posible y solo él debería sobresalir. Pues la *voluntad*, siendo lo absolutamente común [*Gemeinsame*], es también *lo vulgar* [*Gemeine*]. Por consiguiente, todas sus apariciones violentas son *vulgares*: es decir, nos degradan al nivel de un mero ejemplo y ejemplar de la especie: pues entonces no estamos mostrando más que el carácter de esta. Por lo tanto, es vulgar toda ira, toda alegría

19. [Son especies.]

desbordada, todo odio, todo temor; en suma, cualquier afecto, es decir, cualquier movimiento de la voluntad, cuando es tan intenso que sobrepasa claramente al conocimiento en la conciencia y hace aparecer al hombre más como un ser volente que como uno cognoscente. Entregado a un afecto así, el mayor | genio se vuelve 635
semejante al más vulgar hijo de la Tierra. En cambio, quien quiera ser realmente extraordinario, es decir, grande, no puede permitir que los movimientos predominantes de la voluntad se apoderen por completo de su conciencia, por mucho que sea impelido a ello. Así, por ejemplo, tiene que ser capaz de percibir el ánimo hostil de los demás sin que por ello se sienta provocado el suyo: de hecho, no hay signo más seguro de la grandeza que el pasar por alto las manifestaciones molestas u ofensivas, atribuyéndoselas sin más, al igual que innumerables otros errores, al débil conocimiento del hablante, y limitándose así a oírlas sin sentirlas. Así se puede entender lo que dice *Gracián*: «Nada es peor para un hombre que dejar notar que es un hombre» (El mayor desdoro de un hombre es dar muestras de que es hombre[20]).

Conforme a lo dicho, hemos de ocultar nuestra voluntad como ocultamos nuestros genitales, aun cuando ambos sean la raíz de nuestro ser; y solamente debemos dejar ver el conocimiento, al igual que solo mostramos nuestro rostro, so pena de resultar vulgares.

Incluso en el drama, que tiene por tema las pasiones y los afectos en sentido propio, no es fácil que estos aparezcan en forma vulgar; así puede observarse en especial en los trágicos franceses, que no se han fijado un fin más alto que la representación de las pasiones e intentan ocultar la ordinariez del asunto, bien tras un ridículo *pathos* hinchado, o bien tras un mordaz discurso epigramático. La famosa *demoiselle Rachel*, representando a María Estuardo, en su arranque contra Isabel me recordaba a una verdulera, por excelente que fuera su actuación. Además, en su representación la última escena de despedida perdió todo el componente sublime, es decir, todo lo realmente trágico, asunto del que los franceses no tienen la menor idea. El mismo papel fue representado incomparablemente mejor por la italiana Ristori; pues los italianos y alemanes, pese a su gran diversidad en muchos aspectos, coinciden en el sentimiento de lo que hay de *íntimo*, serio y verdadero en el arte, y con ello se oponen a los franceses, que carecen por completo de ese sentimiento, cosa que se delata por todas partes. Lo noble, es decir, lo

20. *Oráculo manual y arte de prudencia*, 289. En español en el original. [*N. de la T.*]

extraordinario e incluso lo sublime es llevado al drama ante todo
636 por medio del conocer en oposición al querer, | ya que flota libremente por encima de todos aquellos movimientos de la voluntad e incluso los convierte en materia de su consideración, tal y como deja ver en especial Shakespeare, sobre todo en *Hamlet*. Cuando el conocimiento se eleva hasta el punto en que se le revela la nihilidad de todo querer y toda aspiración, y como consecuencia de ello la voluntad se suprime a sí misma, es cuando el drama se hace realmente trágico, por lo tanto, verdaderamente sublime, y alcanza su más alto fin.

§ 337

Según la energía del intelecto esté tensa o relajada, la vida le parecerá tan corta, tan nimia, tan efímera, que nada de lo que ocurra en ella puede merecer que nos movamos sino que todo sigue siendo insignificante —también el placer, la riqueza e incluso la fama; hasta tal punto que, sea lo que sea aquello en lo que haya fallado, no es posible que haya perdido mucho en ello— ; o bien, a la inversa, al intelecto la vida le parecerá tan larga, tan importante, hasta tal punto todo en todo, tan sustancial y tan complicada, que nos lanzaremos a ella con toda el alma para participar de sus bienes, asegurarnos su premio y llevar a cabo nuestros planes. Esta última visión de la vida es la inmanente: es la que designa *Gracián* con la expresión *tomar muy de veras el vivir*[21]; en cambio, para la primera, la trascendente, es una buena expresión el *non est tanti*[22] de Ovidio, y otra aún mejor el platónico οὐδέ τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιόν ἐστι μεγάλης σπουδῆς[23] (*nihil, in rebus humanis, magno studio dignum est*).

La primera disposición de ánimo se debe en realidad a que en la conciencia el *conocer* ha obtenido la supremacía; entonces, desligándose del mero servicio de la voluntad, capta objetivamente el fenómeno de la vida y ya no puede dejar de ver claramente su nihilidad y futilidad. En la otra disposición, por el contrario, predomina el *querer*, y el conocer no existe más que para iluminar los objetos del querer y despejarle el camino para alcanzarlos. — El hombre es grande o insignificante según predomine en él una u otra visión de la vida.

21. En español en el original y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

22. [«No es tan importante», *Metamorfosis* VI, 386.]

23. [«Ningún asunto humano merece mucho esfuerzo», *República* X, 6, 604c.]

|§ 338 637

Cada cual considera que el límite de su campo visual es el del mundo: esto es tan inevitable en el ámbito intelectual como lo es en la visión física la ilusión de que en el horizonte el cielo toca la Tierra. Y a eso se debe, entre otras cosas, esto: que cada uno de nosotros medimos con nuestra propia medida, que en la mayoría de los casos es una simple vara de sastre, y nos tenemos que conformar con ella; y también que cada cual nos atribuye su propia insignificancia, una ficción esta que está permitida de una vez por todas.

§ 339

Hay algunos conceptos que muy raras veces están presentes de forma clara y definida en alguna mente; antes bien, prorrogan su existencia únicamente a través de sus nombres, que en realidad no designan más que el lugar de tales conceptos, y sin los cuales se perderían por completo. De este tipo es, por ejemplo, el concepto de la *sabiduría*. ¡Qué vago es en casi todas las mentes! Véanse las explicaciones de los filósofos.

Opino que *sabiduría* no designa una perfección meramente teórica sino también práctica. La definiría como el pleno y correcto conocimiento de las cosas en conjunto y en general, conocimiento que ha penetrado al hombre tan plenamente que se manifiesta también en su conducta, al dirigir siempre su obrar.

§ 340

Todo lo original y, por lo tanto, todo lo auténtico en el hombre, actúa en cuanto tal, al igual que las fuerzas naturales, *de forma inconsciente*. Lo que ha pasado por la conciencia se ha convertido en una representación: por consiguiente, su manifestación es en cierta medida la comunicación de una representación: en consecuencia, todas las cualidades auténticas y sólidas referentes al carácter y al espíritu son en origen inconscientes, y solo en cuanto tales hacen una profunda impresión. Todo lo que es consciente en ese ámbito está ya corregido y es intencional, por lo que se convierte en afectación, es decir, en engaño. Lo que el hombre produce inconscientemente no le cuesta esfuerzo, pero tampoco puede | ser 638
sustituido por ningún esfuerzo: de esta clase es el nacimiento de concepciones originales como las que están en la base de todas las producciones auténticas y constituyen el núcleo de las mismas. Por

eso solo lo innato es genuino y sólido, y todo el que quiera producir algo tiene que *seguir las reglas sin conocerlas* en cualquier asunto: al actuar, al escribir o al modelar.

§ 341

Es seguro que algunos deben la felicidad de su vida a la simple circunstancia de tener una sonrisa agradable con la que se ganan los corazones. — No obstante, los corazones harían mejor en tener cuidado y aprender de la placa conmemorativa de *Hamlet*: *that one may smile, and smile, and be a villain*[24] (que uno puede sonreír y sonreír, y ser un villano).

§ 342

La gente de grandes y magníficas cualidades tiene menos reparo en admitir o dejar ver sus defectos y debilidades. Consideran que es algo por lo que han pagado, o también piensan que más bien harán ellos honor a las debilidades antes de que ellas les avergüencen. Esto ocurrirá en especial cuando se trate de defectos que estén en conexión directa con sus grandes cualidades en cuanto *conditiones sine quibus non*, de acuerdo con la expresión de *George Sand* antes citada: *chacun a les défauts de ses vertus*[25].

En cambio, existe gente de buen carácter y mente intachable que nunca admite sus pocas y pequeñas debilidades, sino que las oculta cuidadosamente y además es muy sensible a cualquier referencia que se haga a ellas: eso se debe justamente a que todo su mérito consiste en la ausencia de tachas y defectos, por lo que se menoscaba con cada defecto que se pone de manifiesto.

§ 343

La *modestia* unida a capacidades mediocres es mera honradez: unida a grandes talentos es hipocresía. De ahí que en estos la abierta expresión del sentimiento de la propia dignidad personal y la
639 franca | conciencia de poseer unas capacidades extraordinarias sean exactamente tan decorosas como en aquellos su modestia: de ello ofrece hermosos ejemplos Valerio Máximo en el capítulo *De fiducia sui*.

24. [*Hamlet* I, 5.]
25. [Cada uno tiene los defectos de sus virtudes.]

§ 344

El hombre supera a todos los animales incluso en la *capacidad de adiestramiento*. Los musulmanes están adiestrados para rezar cinco veces al día con el rostro en dirección a La Meca: y lo hacen de forma inquebrantable. Los cristianos están adiestrados para santiguarse, inclinarse, etc., en determinadas ocasiones; pues en general la religión es la auténtica obra de arte del adiestramiento, en concreto, del adiestramiento de la capacidad de pensar; de ahí que, como es sabido, nunca sea lo bastante pronto para comenzar con él. No existe ningún absurdo tan palpable como para no poder asentarse firmemente en la mente de todos los hombres siempre que se comience a inculcárselo ya antes de los seis años a base de repetírselo incesantemente y con solemne seriedad. Pues el adiestramiento de los hombres, como el de los animales, no tiene pleno éxito más que en la primera juventud.

Los nobles están adiestrados para no considerar sagrado nada más que su palabra de honor, creer con toda seriedad, rigidez y firmeza en el grotesco código del honor caballeresco, rubricarlo con su muerte en caso necesario y considerar verdaderamente al rey como un ser superior. — Nuestros cumplidos y manifestaciones de cortesía, en especial las respetuosas atenciones con las damas, se basan en el adiestramiento: también nuestro respeto a la cuna, el rango y el título. Lo mismo ocurre con el grado de nuestra susceptibilidad a los juicios que se hacen contra nosotros: los ingleses están adiestrados para considerar un delito merecedor de la muerte el hecho de que se les eche en cara que no son *gentlemen*, y todavía más que les acusen de mentir; los franceses piensan lo mismo de la acusación de cobardía (*lâche*), y los alemanes, de la de estupidez; y así sucesivamente. — Mucha gente ha sido adiestrada en una inquebrantable honradez de una especie, mientras que en todas las demás presenta muy poca. Así, hay quien no roba dinero, pero sí todo lo que pueda disfrutar de forma inmediata. Algunos comerciantes estafan sin escrúpulos, pero en modo alguno robarían.

|§ 344a 640

El médico ve a los hombres en toda su debilidad; el jurista, en toda su maldad; el teólogo, en toda su estupidez.

§ 345

En mi mente hay un permanente partido de la oposición que polemiza con todo lo que he hecho o decidido, aunque haya sido con

madura reflexión, sin que por eso tenga siempre razón. Es una simple forma de espíritu correctivo, pero a menudo me hace reproches inmerecidos. Supongo que a otros les ocurre lo mismo: ¿pues quién no tiene que decirse a sí mismo:

quid tam dextro pede concipis, ut te
Conatus non poeniteat, votique peracti[26]?

§ 346

Posee mucha *imaginación* aquel cuya *actividad cerebral intuitiva* es lo bastante fuerte como para no necesitar siempre la excitación de los sentidos para ponerse en actividad.

Conforme a eso, la imaginación es más activa cuanto menor es la intuición externa que se presenta por medio de los sentidos. Un prolongado aislamiento en la cárcel o en una sala de convalecencia, el silencio, el crepúsculo y la oscuridad son beneficiosos para su actividad: bajo su influencia se pone en juego sin que se la invoque. Por el contrario, cuando se le ofrece a la intuición mucha materia real externa, como en los viajes, en el tumulto del mundo o a pleno mediodía, la imaginación descansa y no se pone en marcha aunque se la invoque: ella ve que no es su tiempo.

No obstante, para mostrarse fructífera la imaginación tiene que haber recibido mucha materia del mundo externo: pues esta es la única que llena su despensa. Pero con el alimento de la fantasía ocurre lo mismo que con el del cuerpo: cuando a este se le acaba de
641 proporcionar desde fuera una gran cantidad de alimento que | ha de digerir, es justo cuando resulta más incapaz de producir nada y tiende a descansar: y, sin embargo, es precisamente a ese alimento al que debe todas sus fuerzas, fuerzas que después pone él de manifiesto a su debido tiempo.

§ 347

La *opinión* sigue la ley del péndulo: cuando se ha alejado del centro de gravedad hacia un lado, tiene que alejarse otro tanto hacia el otro. Solo con el tiempo encuentra el adecuado punto de descanso y se mantiene fija.

26. [«¿Qué has emprendido con tanta habilidad / Como para que no te pesen el intento y los deseos realizados?», Juvenal, *Sátiras* X, 5.]

§ 348

La distancia espacial hace todas las cosas más pequeñas contrayéndolas, con lo que desaparecen sus defectos e inconvenientes; y por eso también en un espejo de disminución o en la *camera obscura* todo aparece mucho más hermoso que en la realidad; — del mismo modo actúa el pasado en el tiempo: las escenas y acontecimientos que han quedado muy atrás, junto con las personas que actuaron en ellos, hacen el más delicioso efecto en el recuerdo, que deja de lado todo elemento secundario y desagradable. El presente, al carecer de esa ventaja, resulta siempre deficiente.

Igualmente, en el espacio los objetos pequeños parecen grandes cuando están cerca, y cuando se hallan muy próximos llegan incluso a ocupar todo nuestro campo visual, mientras que tan pronto como nos alejamos un poco se vuelven pequeños e insignificantes; del mismo modo, en el tiempo los pequeños asuntos, desgracias y acontecimientos que se producen en nuestra vida y conducta cotidianas nos parecen grandes, significativos e importantes mientras se hallan presentes y por lo tanto cercanos a nosotros, y en consecuencia suscitan nuestros afectos, inquietud, disgusto y pasión: pero tan pronto como la incesante corriente del tiempo los ha alejado un poco, resultan insignificantes, no merecen nuestra atención y son olvidados, ya que su magnitud se debía únicamente a su proximidad.

§ 349

Puesto que *la alegría y la pena* no son representaciones sino afecciones de la voluntad, no se encuentran en el dominio de la memoria y no somos capaces de evocarlas *ellas mismas*, | lo cual 642
significaría reavivarlas; antes bien, solamente podemos hacernos presentes las *representaciones* de las que iban acompañadas, y sobre todo recordar las expresiones que provocaron, a fin de evaluar la índole de aquellas afecciones. Por eso nuestro recuerdo de las alegrías y las penas es siempre incompleto y una vez que han pasado nos resultan indiferentes. Siempre será inútil que nos esforcemos en refrescar los placeres o dolores del pasado: pues la verdadera esencia de ambos se encuentra en la voluntad: mas esta, en sí y en cuanto tal, no tiene memoria; porque la memoria es una función del intelecto que por su naturaleza no produce ni contiene más que simples representaciones: y aquí no se trata de ellas. — Es curioso que en los días malos podamos recordar con gran viveza los días felices pasados y, en cambio, en los días

buenos solo recordemos los malos tiempos de forma muy imperfecta y fría.

§ 350

Con relación a la *memoria* hay que tener cuidado con el desorden y la confusión de lo aprendido; pero no con el exceso. Su capacidad no disminuye con lo que se ha aprendido, del mismo modo que las formas en que se ha modelado sucesivamente la arena no menguan su capacidad de nuevas formas. En ese sentido, la memoria no tiene fondo. No obstante, cuanto más numerosos y variados conocimientos posea un hombre, más tiempo empleará en descubrir lo que necesita repentinamente en un momento dado; porque él, igual que un comerciante, deberá buscar en un variado y grande almacén la mercancía que justamente requiere; o, hablando en propiedad, entre tantos cursos de ideas posibles tendrá que evocar precisamente *aquel* que como consecuencia del estudio previo le lleve al objeto requerido. Pues la memoria no es un depósito para la conservación sino simplemente una capacidad de ejercitar las fuerzas del espíritu; de ahí que la mente posea todos sus conocimientos solo *potentia, no actu*; — sobre esto remito al § 54 de la segunda edición de mi tratado *Sobre el principio de razón*.

643 |§ 350a

A veces mi memoria no quiere reproducir una palabra de un idioma extranjero, o un nombre, o una expresión técnica, a pesar de que los conozco bien. Después, tras haberme atormentado en vano con ello durante un tiempo más o menos prolongado, me olvido por completo del asunto. Luego, normalmente en el plazo de una o dos horas, y raramente más tarde, a veces después de cuatro o seis semanas, la palabra que buscaba se me viene a la cabeza en medio de otras ideas totalmente distintas, de forma tan repentina como si se me hubiera susurrado desde fuera. (En ese caso es bueno fijarla provisionalmente mediante un carácter mnemotécnico hasta que se haya vuelto a grabar en la auténtica memoria.) Tras haber observado y admirado con frecuencia ese fenómeno desde hace muchos años, se me hace ahora plausible la siguiente explicación del mismo: después de una búsqueda penosa y vana, mi voluntad conserva el deseo de encontrar la palabra, por lo que asigna para ella un espía en el intelecto. Luego, tan pronto como en el curso de mis pensamientos aparece accidentalmente alguna palabra que comienza por

las mismas letras o tiene cualquier otra semejanza con ella, el espía acude de un salto y la completa con la palabra buscada, atrapa esta y de repente la trae arrastrando con aire victorioso, sin que yo sepa dónde ni cómo la ha capturado; de ahí que la palabra venga como si se hubiera dicho al oído. Aquí ocurre como cuando a un niño que no es capaz de decir un vocablo el maestro termina por decirle en voz baja la primera letra y luego la segunda: entonces le viene la palabra. — Cuando no tiene lugar ese proceso, se acaba buscando metódicamente la palabra por todas las letras del alfabeto.

Las imágenes intuitivas se adhieren a la memoria con más fuerza que los simples conceptos. Por eso las mentes dotadas de fantasía tienen más facilidad para aprender lenguas que las demás: pues enseguida vinculan a la nueva palabra la imagen intuitiva de la cosa, mientras que los demás solo unen a aquella la palabra equivalente del propio lenguaje. —

Debemos procurar en lo posible reducir a una imagen intuitiva lo que queramos incorporar a la memoria, bien sea inmediatamente o a modo de ejemplo, | de metáfora, de analogía o lo que sea; 644
porque todo lo intuitivo se queda grabado con mucha más firmeza que lo simplemente pensado *in abstracto* o las meras palabras. Por eso retenemos mucho mejor lo que hemos vivido que lo que hemos leído. —

El nombre *mnemotecnia* conviene, no tanto al arte de convertir la retentiva inmediata en mediata a través del ingenio, como a una teoría sistemática de la memoria que expusiera todas sus peculiaridades y las dedujera primero de su naturaleza esencial y luego, unas de otras.

§ 351

Aprendemos algo solo de vez en cuando; pero olvidamos durante todo el día.

En eso nuestra memoria se asemeja a un colador que con el tiempo y el uso se va haciendo menos tupido; porque cuanto mayores nos hacemos, con más rapidez desaparece de la memoria lo que aún ahora le confiamos: en cambio, en ella queda lo que se fijó en los primeros tiempos. Por eso los recuerdos de un anciano son más claros cuanto más atrás quedan y se vuelven más confusos cuanto más se aproximan al presente; de modo que, como sus ojos, también su memoria se ha vuelto présbita (πρεσβύς[27]).

27. [Anciano.]

§ 352

Hay momentos en la vida en los que sin un especial motivo externo, más bien por un incremento de la receptividad procedente del interior y explicable solo fisiológicamente, la captación sensible del entorno y del presente adopta un grado de claridad elevado e infrecuente; con lo cual tales momentos quedan después grabados de forma indeleble en la memoria y se conservan en toda su individualidad, sin que sepamos por qué precisamente esos entre tantos miles semejantes a ellos; antes bien, se han mantenido de forma tan accidental como los ejemplares aislados de especies animales desaparecidas conservados en estratos de piedra, o como los insectos aplastados por accidente al cerrar un libro. Sin embargo, los recuerdos de esa especie son siempre dulces y agradables.

645 | ¡Qué belleza y significación presentan en el recuerdo algunas escenas y acontecimientos de nuestra vida pasada, pese a que entonces las dejamos pasar sin darles especial valor! Pero, apreciadas o no, tuvieron que pasar: son justamente las *piedras de mosaico* de las que está compuesta la imagen del recuerdo de nuestra vida.

§ 353

El hecho de que a veces recordemos de forma súbita y vivaz escenas del pasado remoto sin un motivo aparente puede deberse en muchos casos a que justo ahora, igual que entonces, hemos percibido un ligero olor que no llega a hacerse claramente consciente. Pues es sabido que los olores evocan el recuerdo con especial facilidad y que al *nexus idearum* le basta siempre con un impulso sumamente pequeño. Dicho sea de paso: el ojo es el sentido del entendimiento (*Cuádruple raíz* § 21); el oído, el sentido de la razón (*supra*, § 301); y el olfato, el sentido de la memoria, como vemos aquí. El tacto y el gusto son realistas ligados al contacto, sin lado ideal.

§ 354

Entre las peculiaridades de la memoria se incluye que una ligera embriaguez suele potenciar el recuerdo de tiempos y escenas pasados, de modo que evocamos todas sus circunstancias con mayor perfección de lo que habríamos podido hacerlo en estado sobrio: en cambio, el recuerdo de lo que hemos dicho o hecho durante la borrachera es más incompleto, y cuando esta es muy intensa, inexistente. Así pues, la embriaguez potencia el recuerdo pero le proporciona poca materia.

§ 355

El delirio falsea la intuición; la locura, los pensamientos.

|§ 356 646

Que la aritmética es la inferior de todas las actividades intelectuales se demuestra en que es la única que puede ser ejecutada por una máquina; en Inglaterra hoy en día tales calculadoras son ya de uso frecuente por razones de comodidad. — Pero todo *analysis finitorum et infinitorum* se reduce en el fondo a cálculo. Conforme a eso debemos medir la «sagacidad matemática», de la que ya se burla Lichtenberg cuando dice: «Los llamados matemáticos de profesión, apoyados en la minoría de edad de los demás hombres, se han ganado una fama de sagacidad que guarda gran semejanza con la fama de santidad que tienen los teólogos»[28].

§ 357

Por lo general la gente de grandes capacidades se lleva mejor con las mentes sumamente limitadas que con las corrientes: ello, por la misma razón por la que el déspota y la plebe, los abuelos y los nietos, son aliados naturales.

§ 358

Los hombres necesitan actividad externa porque carecen de actividad interior. En cambio, cuando esta se da, aquella se convierte en una molestia y un estorbo importunos y hasta malditos, y lo que predomina entonces es el deseo de ocio y de silencio y tranquilidad exteriores. — La primera afirmación señalada explica también la actividad incansable y el inagotable afán de viajar que tienen los hombres desocupados. Lo que les persigue por todos los países es el mismo aburrimiento que en su tierra les congrega en masa y les hace apiñarse de una forma divertida de ver[29]. Una excelente confirmación de esta verdad me la ofreció una vez un desconocido de cincuenta años que me | contó el viaje de placer que durante dos 647

28. [*Escritos misceláneos*, vol. I, p. 198, Gotinga, 1844.]

29. Además, el aburrimiento es la fuente de los peores males: el juego, la bebida, el despilfarro y las intrigas, entre otras cosas, examinados a fondo, tienen su fuente en el aburrimiento.

años había realizado a los más lejanos países y remotos continentes: cuando observé que tenía que haber pasado muchas fatigas, privaciones y peligros, él, de forma inmediata y sin preámbulos, dando por supuesto los entimemas, me dio esta ingenua contestación: «No me he aburrido en ningún momento».

§ 359

No me sorprende que se aburran cuando están solos: no pueden reírse solos; eso les parece hasta de locos. — ¿Es acaso la risa una simple señal para los demás y un mero signo como la palabra? — La falta de fantasía y vivacidad del espíritu en general (*dulness,* ἀναισθησία καὶ βραδύτης ψυχῆς[30], como dice Theophr. *Charact*., c. 27), es lo que les prohíbe reír cuando están solos. Los animales no ríen ni solos ni en compañía.

Misón[31] el misántropo fue sorprendido por alguien cuando se reía solo; al preguntarle por qué se reía si estaba solo, la respuesta fue: «Precisamente por eso me río».

§ 360

Sin embargo, el que con un temperamento flemático es simplemente un tonto, con uno sanguíneo sería un chiflado.

§ 361

El que no va al teatro se parece al que se asea sin espejo; — pero peor hace el que toma sus decisiones sin pedir consejo a un amigo. Pues uno puede tener el juicio más acertado y correcto en todas las cosas excepto en sus propios asuntos; porque aquí la voluntad enseguida trastorna el intelecto. Por eso hay que buscar consejo, por la misma razón por la que un médico cura a todos excepto a sí mismo; para eso llama a un colega.

648 |§ 361a

La habitual *gesticulación* natural que acompaña a cualquier conversación animada es un lenguaje propio y mucho más universal que

30. [Embotamiento / Insensibilidad y lentitud del alma.]
31. Misón de Quena, considerado por Platón uno de los sabios de Grecia. [*N. de la T.*]

el de las palabras, por cuanto, al ser independiente de este, es el mismo en todas las naciones; si bien cada una hace uso de él según la medida de su vivacidad y en alguna de ellas, por ejemplo, entre los italianos, ha recibido aún la adición de unas pocas gesticulaciones meramente convencionales que por ello no tienen más que una validez local. Su universalidad es análoga a la de la gramática y la lógica, al basarse en que la gesticulación expresa solamente el elemento formal del discurso y no su componente material: no obstante, se distingue de aquellas en que no solo se refiere a lo intelectual sino también a lo moral, es decir, a las agitaciones de la voluntad. Por consiguiente, acompaña el discurso igual que un bajo fundamental de correcta progresión acompaña la melodía, y contribuye, como este, a incrementar su efecto. Pero lo más interesante es la completa identidad de cada uno de los gestos cuando el elemento *formal* del discurso es el mismo, por muy heterogéneo que sea el componente *material*, es decir, su materia, el eventual asunto. De ahí que al contemplar una conversación animada, por ejemplo, desde la ventana, sin oír una sola palabra yo pueda comprender su sentido general, esto es, el puramente formal y típico, al percibir con seguridad que ahora el hablante argumenta, expone sus razones, luego las limita y después insiste y saca triunfante la conclusión; o que narra algo, acaso expone palpablemente la injusticia que se le ha hecho, y describe vivaz y acusador la obstinación, la estupidez o el carácter intratable de su rival; o bien refiere que ha meditado y llevado a cabo un plan sutil, y luego expone victorioso su éxito; o se queja de que por una desgracia del destino ha sufrido un fracaso; o también reconoce su perplejidad en el presente caso; o cuenta que ha observado y adivinado oportunamente las maquinaciones de otros y, mediante la afirmación de su derecho o el uso de la fuerza, las ha frustrado y ha castigado a sus autores; — | y un 649
ciento de cosas semejantes. Pero lo que en realidad saco en limpio de la mera gesticulación es el esencial contenido moral o intelectual de todo el discurso *in abstracto*, es decir, su quintaesencia, su verdadera sustancia, que es idéntica en las ocasiones más distintas y por lo tanto también en la materia más diversa, y es a esta lo que el concepto a los individuos subsumidos en él. Como he dicho, lo más interesante y divertido del asunto es la completa identidad y estabilidad de los gestos para indicar las mismas relaciones, aun cuando sean empleados por personas de las clases más distintas; ocurre como con las palabras del lenguaje, que son las mismas en boca de cada cual y, al igual que los gestos, no sufren más modificaciones que las debidas a pequeñas diferencias de pronunciación o educa-

ción. Y, sin embargo, esas formas de gesticulación que se observan de forma estable y generalizada no se basan en ningún acuerdo sino que son naturales y originales, un verdadero lenguaje natural, aunque puedan ser consolidadas por la imitación y la costumbre. Como es sabido, corresponde al actor estudiarlas de forma exacta, y al orador público, en una dimensión más limitada: pero su estudio ha de consistir principalmente en la observación y la imitación: pues el asunto no se puede reducir a reglas abstractas, a excepción de algunos principios rectores totalmente generales como, por ejemplo, que el gesto no ha de seguir a la palabra sino más bien precederla de cerca, anunciándola y despertando así la atención.

Los ingleses sienten un peculiar desprecio por la gesticulación y la consideran indigna y vulgar: — pienso que este es uno más de los simplones prejuicios de la mojigatería inglesa. Pues se trata del lenguaje que la naturaleza ha otorgado a cada cual y cada cual comprende; un lenguaje que, por consiguiente, sería arriesgado abolir y evitar sin más, simplemente en favor de los modales de *gentleman*.

SOBRE LAS MUJERES

§ 362

En mi opinión, el verdadero elogio de la mujer está expresado, más que en el meditado poema de *Schiller* «Dignidad de la mujer», que ejerce su efecto por medio de la antítesis y el contraste, en estas pocas palabras de Jouy: *sans les femmes, le commencement de notre vie seroit privé de secours, le milieu de plaisirs, et la fin de consolation*[1]. De forma más patética expresa lo mismo *Byron* en el *Sardanápalo*, acto I, escena 2:

The very first
Of human life must spring from woman's breast,
Your first small words are taught you from her lips,
Your first tears quench'd by her, and your last sighs
Too often breathed out in a woman's hearing,
When men have shrunk from the ignoble care
Of watching the last hour of him who led them[2].

Ambos caracterizan el punto de vista correcto en relación con el valor de las mujeres.

1. [Sin las mujeres el comienzo de nuestra vida estaría privado de auxilio, la mitad, de placeres, y el final, de consuelo.]
2. [El primer comienzo / De la vida humana ha de brotar del seno de la mujer, / Tus primeros balbuceos los aprendes de sus labios, / Ella secó tus primeras lágrimas, y nuestro último suspiro / Lo exhalamos a menudo al oído de una mujer, / Cuando los hombres se han librado del vil cargo / De velar la última hora de aquel que les guió.]

§ 363

Ya la vista de la figura femenina enseña que la mujer no está destinada a grandes trabajos intelectuales ni corporales. Ella paga la culpa de la vida, no con la acción, sino con el sufrimiento: con los dolores de parto, el cuidado del hijo y el sometimiento al hombre, del que debe ser compañera paciente y serena. A ella no le son dados los su-
651 frimientos, alegrías y manifestaciones de fuerza más violentos, | sino que su vida debe transcurrir más silenciosa, insignificante y apacible que la del hombre, sin ser esencialmente más feliz o infeliz.

§ 364

Las mujeres son aptas como cuidadoras y educadoras de nuestra primera niñez precisamente porque ellas mismas son infantiles, necias y poco perspicaces; en suma, son niñas grandes durante toda su vida: una especie de grado intermedio entre el niño y el varón, que es el verdadero hombre. Examinemos simplemente a una muchacha jugueteando, bailando y cantando durante todo un día, y pensemos lo que un varón podría hacer en su lugar con su mejor voluntad.

§ 365

En las muchachas la naturaleza ha previsto lo que en sentido dramático se llama un efecto teatral; pues las dotó durante unos pocos años de abundante belleza, atractivo y plenitud, a costa de todo el resto de su vida; ello, a fin de que durante aquellos años pudieran apoderarse de la fantasía de un hombre en tal medida que fuera arrastrado a hacerse cargo formalmente del cuidado vitalicio de ellas de cualquier manera; un paso este para el que la simple reflexión racional no parecía darle una garantía lo bastante segura. Por eso la naturaleza ha dotado a la mujer, como a cualquier otra de sus criaturas, de las armas y herramientas que necesita para asegurar su existencia, y en el momento en que las necesita; pero en eso también ha procedido con su habitual espíritu ahorrativo. En efecto, así como la hormiga hembra después del apareamiento pierde las alas, que a partir de entonces son superfluas y hasta peligrosas para la relación con las crías, también la mujer pierde su belleza la mayoría de las veces después de uno o dos partos; probablemente, incluso por la misma razón.

Conforme a ello, las muchachas jóvenes consideran en lo más íntimo que sus ocupaciones domésticas o profesionales son cosas

accesorias, incluso simples bromas: piensan que su única profesión seria es el amor, las conquistas y lo relacionado con ello, como el vestido, el baile, etc.

|§ 366 652

Cuanto más noble y perfecta es una cosa, más tarde y lentamente llega a la madurez. El hombre alcanza la madurez de su razón y sus fuerzas intelectuales apenas antes de los veintiocho años; la mujer, a los dieciocho. Pero su razón se halla en consonancia con ello: está medida con escasez. Por eso las mujeres siguen siendo niñas toda su vida, no ven nunca más que lo inmediato, están pegadas al presente, toman la apariencia de las cosas por las cosas mismas y anteponen las minucias a los asuntos más importantes. En efecto, la razón es aquello en virtud de lo cual el hombre no vive solamente en el presente, como el animal, sino que abarca y tiene en cuenta el pasado y el futuro; de ahí nace en él la previsión, la inquietud y la frecuente congoja. La mujer, debido a la mayor debilidad de su razón, participa menos de las ventajas e inconvenientes que ello supone: es más bien una miope intelectual, ya que su entendimiento intuitivo ve nítidamente de cerca y, en cambio, tiene un estrecho campo de visión en el que no cae lo lejano; de ahí que todo lo ausente, pasado y futuro tenga un efecto sobre las mujeres mucho más débil que sobre nosotros, los varones; y de ahí nace también la tendencia al derroche, que es mucho más frecuente en ellas y a veces raya en la locura: Δαπανηρὰ φύσει γυνή[3]. Las mujeres piensan en su interior que la misión de los hombres es ganar dinero, y la suya, en cambio, malgastarlo; si es posible, ya en vida del hombre, pero cuando menos, después de su muerte. Ya el hecho de que el hombre les entregue el dinero ganado para el gobierno de la casa las refuerza en su creencia. — Pero pese a los muchos inconvenientes que todo eso lleva consigo, tiene la ventaja de que la mujer es más absorbida por el presente que nosotros, por lo que, con tal de que este sea simplemente soportable, lo disfruta más; de ahí nace la alegría que le es peculiar y que la hace apta para aliviar y, en caso necesario, consolar al varón cargado de inquietudes.

No es en modo alguno reprobable pedir consejo también a las mujeres en los asuntos difíciles, al modo de los antiguos germanos: pues su forma de comprender las cosas difiere por completo de la

3. [«La mujer es derrochadora por naturaleza», Menandro, *Monostichoi* (*Máximas*), 97. El texto original dice: γυνὴ τὸ σύνολόν ἐστι δαπανηρὸν φύσει.]

nuestra, en especial porque les gusta tener a la vista el camino más
653 corto para el fin y en general lo que se encuentra más próximo,| mientras que nosotros la mayoría de las veces lo pasamos por alto precisamente porque lo tenemos ante nuestras narices; y entonces necesitamos ser remitidos a ello para recuperar la visión próxima y simple. A eso se añade que las mujeres son claramente más frías que nosotros, por lo que no ven en las cosas sino lo que realmente hay en ellas; en cambio, nosotros, cuando somos excitados por nuestras pasiones, agrandamos fácilmente lo existente o le añadimos cosas imaginarias.

De la misma fuente se puede inferir el hecho de que las mujeres muestren más compasión, y por lo tanto más amor e interés por los desgraciados, que los hombres; sin embargo, están por detrás de ellos en lo que se refiere a la justicia, la honradez y los escrúpulos. Pues, como consecuencia de la mayor debilidad de su razón, lo presente, intuitivo e inmediatamente real ejerce sobre ellas un poder frente al que raras veces pueden hacer mucho los pensamientos abstractos, las máximas permanentes, las decisiones firmemente adoptadas y en general la consideración al pasado y el futuro, a lo ausente y lo remoto. Por consiguiente, tienen el requisito primero y principal de la virtud pero les falta lo secundario, la herramienta que es a menudo necesaria para ella. A ese respecto se las podría comparar con un organismo que tuviera hígado pero no vesícula. Sobre esto remito al § 17 de mi tratado *Sobre el fundamento de la moral*. — En consecuencia, encontraremos que el principal defecto del carácter de las mujeres es la *injusticia*. Nace ante todo de la mencionada carencia de racionalidad y reflexión, pero además se apoya en que, al ser más débiles, la naturaleza no las orienta a la fuerza sino a la astucia: de ahí su instintiva hipocresía y su indestructible tendencia a la mentira. Pues, así como la naturaleza ha dotado a los leones de garras y dientes, a los elefantes, de colmillos, y a la sepia, de tinta para enturbiar el agua, también ha dotado a la mujer del arte del disimulo para su protección y defensa; y todas las capacidades que otorgó al hombre en forma de fuerza corporal y razón se las ha dado a la mujer en la forma de aquellas dotes. Por eso el disimulo le es innato y la mujer tonta lo posee casi en la misma medida que la inteligente. Hacer uso
654 de él | a cada ocasión le resulta por ello tan natural como a aquellos animales emplear sus armas en cuanto se les ataca, y al hacerlo siente que en cierto modo está haciendo uso de sus derechos. Por eso es quizás imposible que exista una mujer totalmente sincera y sin disimulo. Esa es justamente la razón de que descubran el disimulo ajeno con tanta facilidad que no es aconsejable intentarlo con ellas. — Del

defecto fundamental aquí expuesto y sus añadiduras nacen la falsedad, la infidelidad, la traición, la ingratitud, etc. Las mujeres cometen perjurio judicial mucho más a menudo que los hombres. En general se podría cuestionar si se las puede admitir a prestar juramento. — De vez en cuando se repite en todas partes el caso de damas a las que nada les falta y que en una tienda se han guardado algo a escondidas en el bolso y lo han hurtado.

§ 367

Los hombres jóvenes, fuertes y bellos están destinados por naturaleza a cuidar de la propagación del género humano, a fin de que no degenere la especie. Esa es la firme voluntad de la naturaleza, y su expresión la constituyen las pasiones de las mujeres. Aquella ley prevalece en antigüedad y fuerza sobre todas las demás. ¡Ay de aquel, pues, cuyos derechos e intereses la contraríen! A la primera ocasión relevante estos serán aplastados sin compasión, diga lo que diga y haga lo que haga. Pues la moral secreta, implícita, incluso inconsciente, pero innata de las mujeres es: «Tenemos derecho a engañar a quienes, por el hecho de cuidar con parquedad de nosotras, el individuo, pretenden haber alcanzado un derecho sobre la especie. La índole, y por consiguiente el bien de la especie, han sido puestos en nuestras manos y confiados a nuestro cuidado a través de la próxima generación que ha de nacer de nosotras: nosotras queremos dirigir el asunto a conciencia». Pero las mujeres no son en modo alguno conscientes de ese principio supremo *in abstracto* sino solamente *in concreto*, y no tienen para él otra expresión que su forma de actuar cuando se presenta la ocasión; entonces su conciencia las deja la mayoría de las veces mucho más tranquilas de lo que suponemos, por cuanto en el más oscuro fondo de su | cora- 655
zón son conscientes de que al violar su deber con el individuo han cumplido tanto mejor el que tienen con la especie, cuyo derecho es infinitamente mayor. — La explicación más pormenorizada de esta relación la ofrece el capítulo cuadragesimocuarto del segundo volumen de mi obra principal.

Dado que en el fondo las mujeres existen exclusivamente para la propagación de la especie y su misión se agota en eso, viven más en la especie que en los individuos: en su interior se toman más en serio los asuntos de la especie que los individuales. Eso da a todo su ser y su actividad una cierta ligereza y en general una orientación radicalmente distinta a la del hombre, de donde nace la frecuente y casi normal desavenencia matrimonial.

§ 368

Entre los hombres existe por naturaleza una simple indiferencia; pero entre las mujeres hay una natural hostilidad. Esto puede bien deberse a que el *odium figulinum*[4], que entre los hombres se limita a los respectivos gremios, en las mujeres abarca todo el género; porque todas ellas tienen un solo oficio. Ya cuando se encuentran por la calle se miran entre sí como güelfos y gibelinos. Cuando dos mujeres se conocen por primera vez se enfrentan con una afectación y disimulo visiblemente mayores que dos hombres en el mismo caso. De ahí que los cumplidos entre dos mujeres sean mucho más ridículos que entre dos hombres. Además, mientras que el hombre suele hablar siempre con una cierta consideración y humanidad incluso a los que están muy por debajo de él, resulta insufrible ver con qué orgullo y desprecio se comporta casi siempre una mujer distinguida con otra inferior (que no esté a su servicio) cuando habla con ella. Esto puede deberse a que entre las mujeres toda diferencia de rango es mucho más precaria que entre nosotros los hombres, y puede cambiar y abolirse con rapidez mucho mayor; porque mientras que en nuestro caso se ponen cien cosas en la balanza, en el suyo decide una sola: a qué hombre han gustado; y la causa puede estar también
656 en que | ellas, debido al carácter único de su misión, están entre sí mucho más cercanas que los hombres, por lo que intentan resaltar las diferencias de clase.

§ 369

Solo el intelecto masculino ofuscado por el impulso sexual podía llamar bello a un sexo de baja estatura, hombros estrechos, anchas caderas y piernas cortas: en aquel impulso se encuentra toda su belleza. Con más razón podríamos llamar al sexo femenino el *inestético*. No tienen verdadero sentido ni sensibilidad para la música, la poesía o las artes plásticas, sino que cuando afectan y simulan tenerlas se trata de una simple imitación con la intención de agradar. Esto quiere decir que no son capaces de tener un *interés puramente objetivo* por nada; y la razón de ello es, pienso yo, la siguiente. El hombre aspira siempre a un dominio *directo* de las cosas, bien comprendiéndolas o bien sometiéndolas. Pero la mujer está siempre orientada a un dominio meramente *indirecto*, el mediado por

4. Literalmente, «el odio de los alfareros». En sentido figurado, rivalidad profesional. Cf. Hesíodo, *Erga*, 25. [*N. de la T.*]

el hombre, que es el único al que ella ha de dominar directamente. Por eso es natural a la mujer considerarlo todo como medio para conquistar al hombre, y su interés en cualquier otra cosa es siempre meramente simulado y un simple rodeo, es decir, desemboca en la coquetería y la afectación. De ahí que ya *Rousseau* dijera*: les femmes, en général, n'aiment aucun art, ne se connoissent à aucun, et n'ont aucun génie*[5] (*Lettre à d'Alembert, note* XX). Cualquiera que vaya más allá de las apariencias lo habrá notado también. Basta con observar a dónde se dirige y de qué clase es su atención en los conciertos, la ópera y el teatro, y ver, por ejemplo, la pueril despreocupación con la que prosiguen con sus palabrerías en medio de los más bellos pasajes de las mayores obras maestras. Si realmente los griegos no admitían a las mujeres en el teatro, tenían razón para ello; al menos en sus teatros se habrá podido oír algo. Para nuestra época sería conveniente añadir al *taceat mulier in ecclesia* un *taceat mulier in theatro*[6] o sustituirlo por este, y ponerlo con grandes letras a la entrada de los teatros. — Tampoco se puede esperar de las mujeres | ninguna otra cosa, teniendo en cuenta que las cabezas 657
más eminentes de todo el género femenino nunca han sido capaces de ofrecer una producción realmente grande, auténtica y original en las bellas artes, ni en general de traer al mundo una sola obra de valor permanente: eso se hace patente sobre todo en relación con la pintura, ya que su técnica es por lo menos tan adecuada a ellas como a nosotros, por lo que la han cultivado con diligencia sin que, no obstante, hayan presentado ni una sola pintura de gran valor; porque carecen de toda objetividad de espíritu, que es justo lo que la pintura exige de forma más inmediata: siempre se hallan inmersas en lo subjetivo. Con eso concuerda el hecho de que las mujeres corrientes no tengan ni siquiera una verdadera sensibilidad para el tema: pues *natura non facit saltus*[7]. También *Huarte*, en su libro *Examen de ingenios para las sciencias* (Amberes, 1603), famoso desde hace trescientos años, niega a las mujeres cualquier aptitud superior: ya en el Prólogo (p. 6) dice: «La compostura natural, que la muger tiene en el celebro, no es capaz de mucho ingenio ni de mucha sabiduria»; luego, en el capítulo 15 (p. 382): «Quedando la muger en su disposicion natural, todo genero de letras y sabidu-

5. [A las mujeres en general no les gusta ningún arte, no entienden de ninguno y carecen de genio.]

6. [«Calle la mujer en la iglesia.» (I Corintios, 12, 34) / «Calle la mujer en el teatro.»]

7. Véase p. 166 [p. 179], nota 39. [*N. de la T.*]

ria, es repugnante a su ingenio»; — p. 397, 98: «Las hembras (por razon de la frialdad y humedad de su sexo) no pueden alcançar ingenio profundo: solo veemos que hablan con alguna aparencia de habilidad, en materias livianas y faciles» etc.[8]. Las excepciones aisladas y parciales no cambian el asunto; antes bien, las mujeres, tomadas en conjunto, son y siguen siendo los más radicales e incurables filisteos: por eso, dentro de la absurda institución que las hace partícipes del rango y título del hombre, son el continuo acicate de la *innoble* ambición de este; y, además, en virtud de la misma cualidad, su preponderancia y su influencia son la ruina de la sociedad moderna. En consideración a lo primero deberíamos adoptar como norma la sentencia de Napoleón I: *les femmes n'ont pas de rang*[9]; y con respecto a lo demás, dice *Chamfort* con gran acierto: *elles sont faites pour commercer avec nos faiblesses, avec notre folie, mais non avec notre raison. Il existe entre elles et les hommes des sympathies d'épiderme, et très peu de sympathies d'esprit, d'âme et de caractère*[10]. Son el *sexus sequior*[11], el segundo sexo, inferior en
658 *todos* los respectos, con cuya debilidad | debemos en consecuencia ser indulgentes; pero profesarle una excesiva veneración resulta ridículo y nos degrada ante sus propios ojos. Cuando la naturaleza dividió el género humano en dos mitades, no hizo el corte exactamente por la mitad. En cualquier polaridad la diferencia entre el polo negativo y el positivo no es meramente cualitativa sino al mismo tiempo cuantitativa. — Y así han considerado también a las mujeres los antiguos y los pueblos orientales, los cuales han reconocido el puesto que les conviene con mucho más acierto que nosotros, con nuestra galantería al antiguo estilo francés y nuestra insulsa veneración a las mujeres, esa florescencia suprema de la estupidez cristiano-germánica que solo ha servido para hacerlas tan arrogantes y desconsideradas que en ocasiones uno se acordará de los monos sagrados de Benarés, los cuales, conscientes de su carácter sagrado e invulnerable, se consideran autorizados a todo.

La mujer occidental, en concreto lo que llamamos «dama», se encuentra en una *fausse position*[12]: pues la mujer, denominada con

8. En castellano antiguo en el original. [*N. de la T.*]
9. [Las mujeres no tienen rango.]
10. [«Están hechas para comerciar con nuestras debilidades, con nuestra locura, pero no con nuestra razón. Entre ellas y los hombres existen simpatías epidérmicas, pero muy poca simpatía de espíritu, de alma y de carácter.», *Máximas y pensamientos*, cap. II.]
11. [«Sexo secundario», Apuleyo, *Metamorfosis* VII, c. 8.]
12. [Falsa posición.]

razón por los antiguos *sexus sequior*, no es en modo alguno apta para ser el objeto de nuestro respeto y veneración, llevar la cabeza más alta que el hombre y tener los mismos derechos que él. Las consecuencias de esa *fausse position* las vemos suficientemente. Según ello, sería sumamente deseable que también en Europa se volviera a asignar a ese número dos del género humano su puesto natural y se pusiera fin al abuso de las damas, del que no solo se ríe toda Asia, sino también se habrían reído Grecia y Roma: las consecuencias de ello serían incalculablemente beneficiosas en el aspecto social, civil y político. — La Ley Sálica no tendría que ser en absoluto necesaria por tratarse de un *truism* superfluo. La verdadera dama europea es un ser que para nada debería existir; antes bien, debería haber amas de casa y muchachas que esperan llegar a serlo, por lo que no deberían estar educadas para la arrogancia sino para la vida de familia y el sometimiento. Precisamente porque existen *damas* en Europa, las mujeres de clase inferior, es decir, la gran mayoría de su género, son mucho más desdichadas que en Oriente. Incluso lord *Byron* dice (*Lettres and Journals by Th. Moore*, vol. II, p. 399): *Thought on the state of women under the ancient Greeks — convenient enough. Present state, | a remnant of the barbarism of the chivalry and feudal ages — artificial and unnatural. They ought to mind home — and be well fed and clothed — but not mixed in society. Well educated, too, in religion — but to read neither poetry nor politics — nothing but books of piety and cookery. Music — drawing — dancing — also a little gardening and ploughing now and then. I have seen them mending the roads in Epirus with good success. Why not, as well as hay-making and milking*[13]*?* 659

§ 370

En nuestro continente monógamo casarse significa reducir a la mitad los propios derechos y duplicar las obligaciones. Sin embargo, cuando las leyes otorgaron a las mujeres los mismos derechos de los hombres deberían haberles concedido también una razón mas-

13. [Opinión sobre la situación de las mujeres entre los antiguos griegos — bastante conveniente. Situación actual, un residuo de la barbarie de los caballeros y de la época feudal — artificial y antinatural. Deberían preocuparse por su casa —y estar bien alimentadas y vestidas— pero no mezclarse en la sociedad. Bien educadas, también, en religión —pero no leer nada de poesía ni política— nada más que libros de piedad y de cocina. — Música — dibujo — danza — también un poco de jardinería y labranza de vez en cuando. En Epirus las he visto reparar las calles con buenos resultados. ¿Por qué no también como segadoras y ordeñadoras?]

culina. En cambio, cuanto más excedida queda la posición natural de la mujer por los derechos y honores que las leyes le reconocen, menor es el número de mujeres que realmente participan de esos privilegios; y así a todas las demás se les quita de sus derechos naturales la misma parte que se les ha dado de más a aquellas. Pues con la posición antinaturalmente ventajosa que otorgan a la mujer la institución monógama y las leyes matrimoniales que la acompañan —ya que consideran a la mujer el pleno equivalente del hombre, cosa que en ningún respecto es—, los hombres prudentes y precavidos tienen con frecuencia reparos en hacer un sacrificio tan grande y un pacto tan desigual[14]. Por eso, mientras que en los pueblos
660 polígamos toda mujer | encuentra sustento, en los monógamos la cifra de las mujeres casadas es limitada y queda un sinnúmero de mujeres desvalidas que en las clases superiores vegetan como inútiles solteronas, pero en las inferiores se ven obligadas a trabajos duros e impropios, o bien se convierten en prostitutas que llevan una vida tan privada de alegría como de honor, pero que en tales circunstancias se hacen necesarias para la satisfacción del sexo masculino; de ahí que aparezcan como una clase públicamente reconocida, con la finalidad especial de preservar de la tentación a aquellas mujeres favorecidas por el destino que han encontrado marido o pueden esperar encontrarlo. Solamente en Londres hay ochenta mil. ¿Qué son esas sino mujeres que en la institución monógama han salido perdiendo de la forma más espantosa, auténticos sacrificios humanos en el altar de la monogamia? Todas las mujeres aquí mencionadas, que se encuentran en tan mala situación, son la inevitable cuenta deudora de la dama europea con sus pretensiones y arrogancia. Por consiguiente, la poligamia es un beneficio real para el sexo femenino considerado *en conjunto*. Por otro lado, desde un punto de vista racional no se alcanza a ver por qué un hombre cuya mujer sufre una enfermedad crónica, o es estéril, o se ha

14. Pero mucho mayor es el número de los que no están en situación de poderse casar. Cada uno de ellos supone una solterona: esta queda la mayoría de las veces sin medios de subsistencia y en todo caso es más o menos desdichada porque ha fracasado en la verdadera misión de su sexo. Por otro lado, hay quien tiene una mujer que, poco después de la boda, contrae una enfermedad crónica que le dura treinta años: ¿qué debe hacer? La mujer de otro se ha hecho demasiado vieja, un tercero ha llegado a aborrecer a la suya con razón. En Europa ninguno de ellos puede tomar una segunda mujer, como ocurre en toda Asia y África. Si dentro de la institución monógama un hombre sano y fuerte siempre siente su impulso sexual... *Haec nimis vulgaria et omnibus nota sunt.* [Pero estas cosas son vulgares y conocidas de todos.]

ido haciendo demasiado vieja para él, no puede tomar una segunda mujer. Parece que lo que gana tantos conversos entre los mormones es precisamente la supresión de la monogamia antinatural[15]. Además, el otorgar a la mujer derechos no naturales le ha impuesto obligaciones que tampoco lo son y cuya violación, sin embargo, la hace desgraciada. En efecto, a más de un hombre las consideraciones de clase o de fortuna le hacen desaconsejable el matrimonio, a no ser que vaya ligado a unas condiciones magníficas. Entonces deseará conseguir una mujer a su elección, bajo otras condiciones que aseguren la suerte de ella y la de sus hijos. Por muy equitativas, razonables y adecuadas que sean tales condiciones, y aun cuando ella ceda al no aferrarse a los derechos desproporcionados que solo el matrimonio le garantiza, al ser el matrimonio la base de la sociedad civil, quedará deshonrada en un cierto grado y tendrá que llevar una triste vida; | porque es inherente a la naturaleza humana 661
dar a la opinión ajena un valor totalmente desproporcionado. En cambio, si no transige, corre el peligro de casarse con un hombre que le repugne o bien de marchitarse como una solterona: pues el plazo que tiene para colocarse es muy corto. En relación con ese aspecto de nuestra institución monógama vale la pena leer el docto tratado *De concubinato*, de *Thomasius*; pues de él se desprende que, en todos los pueblos civilizados y en todas las épocas hasta la reforma luterana, el concubinato ha sido una institución permitida y en cierto grado incluso legalmente reconocida y no acompañada de ninguna deshonra; una institución que fue derribada de su posición por la reforma luterana, la cual reconoció en ello un medio más para justificar el matrimonio eclesiástico; y la Iglesia católica tampoco podía quedarse atrás en este punto.

Sobre la *poligamia* no hay que *disputar*, sino tomarla como un hecho existente en todas partes cuya *regulación* es nuestra única tarea. ¿Pues dónde existen auténticos monógamos? Todos nosotros vivimos en la poligamia *al menos* durante un tiempo, y la mayoría de las veces, siempre. Y dado que cada hombre necesita muchas mujeres, a nada está más justificado que a tener libertad y hasta obligación de cuidar de muchas. De ese modo la mujer es remitida a su punto de vista correcto y natural: el de un ser subordinado; y la *dama*, ese monstruo de la civilización europea y la idiotez cristiano-germánica, es expulsada del mundo con sus ridículas pretensiones de respeto y veneración; y entonces solamente existen *mujeres*, pero

15. Por lo que respecta a las relaciones sexuales, ningún continente es tan inmoral como Europa, debido a la antinatural monogamia.

ninguna *mujer desgraciada*, de las que Europa está llena en la actualidad. — Los mormones tienen razón.

§ 371

En el Indostán ninguna mujer es jamás independiente sino que todas están bajo la vigilancia del padre, del esposo, del hermano o del hijo, de acuerdo con el Código de Manu, capítulo 5, v. 148. El hecho de
662 que las viudas se quemen junto con el cadáver del marido | es, por supuesto, indignante; pero también es indignante que el patrimonio que el marido adquirió con la constante diligencia de toda su vida, confiando en que trabajaba para sus hijos, se lo gasten después con sus galanes. *Mediam tenuere beati*[16]. En el hombre, al igual que en los animales, el original amor maternal es puramente *instintivo*, así que desaparece junto con el desamparo físico de los hijos. A partir de ese momento debe aparecer en su lugar un amor fundado en la costumbre y en la razón, si bien a menudo no surge, sobre todo cuando la madre no ha amado al padre. El amor del padre a los hijos es de otra especie más sólida: se basa en un reconocimiento de su propio yo íntimo en ellos, así que es de origen metafísico. —

En casi todos los pueblos antiguos y modernos de la Tierra, incluso entre los hotentotes[17], las propiedades se legan únicamente a la descendencia masculina: Europa es el único lugar donde eso no ocurre, a excepción de la nobleza. — El hecho de que el patrimonio adquirido por los hombres a base de trabajo y fatiga grandes y continuados caiga después en manos de las mujeres, que en su insensatez lo gastan en el plazo de poco tiempo o bien lo despilfarran, es una iniquidad tan grande como frecuente, que se debería prevenir limitando el derecho hereditario de las mujeres. Me parece que la mejor disposición sería que las mujeres, bien como viudas o como hijas, heredaran solamente una renta que les estuviera asegurada hipotecariamente a lo largo de toda su vida, pero no las propie-

16. [«Los felices se mantienen en el punto medio», lema de Friedrich Taubmann, profesor en Wittenberg (1565-1613).]

17. *Chez les Hottentots, tous les biens d'un père descendent à l'aîné des fils, ou passent dans la même famille au plus proche des mâles. Jamais ils ne sont divisés, jamais les femmes ne sont appelées à la succession.* [Entre los hotentotes todos los bienes de un padre son heredados por el hijo mayor o pasan dentro de la misma familia hasta el varón más cercano. Nunca son divididos, nunca se llama a las mujeres a la sucesión.] (Ch.G. Leroy, *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme*. Nouvelle édit. Paris, an X [1802] pag. 298.)

dades básicas o el capital; a no ser que no hubiera descendencia masculina. Los que ganan el patrimonio son los hombres, no las mujeres: de ahí que estas tampoco tengan derecho a su posesión incondicional, del mismo modo que no están capacitadas para administrarlo. Al menos las mujeres no deberían gozar nunca de libre disposición sobre el patrimonio heredado propiamente dicho, es decir, sobre los capitales, casas y fincas. Necesitan tener siempre un | 663
tutor; de ahí que no deban asumir en ningún caso posible la tutela de sus hijos. Lo malo de la vanidad de las mujeres, aun cuando no sea mayor que la de los hombres, es que se lanza sobre las cosas materiales, en concreto a su hermosura personal, y ante todo a los adornos, las galas y los trajes. Por eso la sociedad constituye su elemento propio. Eso hace que tiendan al *despilfarro*, sobre todo cuando tienen una exigua razón: por eso dijo ya un autor antiguo: Γυνὴ τὸ σύνολόν ἐστι δαπανηρὸν φύσει[18] (véase Brunck, *Gnomici poetae graeci*, v. 115). La vanidad de los hombres, en cambio, suele dirigirse a ventajas no materiales, como el entendimiento, la erudición, la valentía, etc. —*Aristóteles*, en la *Política*, vol. II, c. 9, expone los grandes inconvenientes que provocó a los espartanos el haber concedido demasiado a las mujeres, ya que poseían herencia, dote y una gran libertad, y cómo eso contribuyó en buena medida a la caída de Esparta. — ¿Y acaso en Francia la creciente influencia de las mujeres desde la época de Luis XIII no tuvo la culpa de la progresiva corrupción de la Corte y el Gobierno, que dio lugar a la primera revolución y cuyas consecuencias han sido todas las revoluciones posteriores? En todo caso, una falsa situación de las mujeres, como la que encuentra su síntoma más llamativo en nuestro mundo de las damas, es un defecto fundamental del estado social cuya perniciosa influencia se ha de extender desde el corazón del mismo a todos sus ámbitos.

Que la mujer está por naturaleza destinada a obedecer se da a conocer en el hecho de que cualquiera que llegue a la situación de completa independencia, contraria a su naturaleza, se acerca enseguida a un hombre por el que se deja guiar y dominar; porque necesitan un señor. Si es joven será un amante; si vieja, un confesor.

18. Véase p. 652 [p. 627], nota 3. [*N. de la T.*]

| Capítulo 28 664

SOBRE EDUCACIÓN

§ 372

De acuerdo con la naturaleza de nuestro intelecto, los *conceptos* deben surgir de las *intuiciones* mediante abstracción, de modo que estas han de existir antes que ellos. Cuando se recorre realmente ese camino, como es el caso en aquel que no tiene más maestro y libro que la propia experiencia, entonces, el hombre sabe muy bien cuáles son las intuiciones que se incluyen en cada uno de sus conceptos y son representadas por él: así conoce ambos con total exactitud y maneja adecuadamente todo lo que se le presenta. Podemos llamar a ese camino la educación natural.

En cambio, en la educación artificial el dictado, la enseñanza y la lectura dejan la mente repleta de conceptos antes de que exista cualquier conocimiento amplio del mundo intuitivo. La experiencia deberá aportar después las intuiciones para todos aquellos conceptos: pero hasta entonces estos son mal empleados y, por consiguiente, las cosas y los hombres son juzgados, vistos y tratados de forma equivocada. Así la educación crea mentes oblicuas; y a eso se debe el hecho de que en la juventud, tras mucho aprender y leer, a menudo nos presentemos en el mundo como personas en parte ingenuas y en parte excéntricas, y que nos comportemos en él unas veces temerosos y otras osados.; porque tenemos la cabeza llena de conceptos que nos esforzamos en aplicar pero que casi siempre ponemos al revés. Esa es la consecuencia de aquel ὕστερον πρότερον[1] por el cual,

1. [«Lo último en lugar de lo primero», confusión de lo anterior y posterior o de la razón y la consecuencia.]

en oposición directa al desarrollo natural de nuestro espíritu, recibimos primero los conceptos y al final las intuiciones; porque los
665 educadores, en lugar | de desarrollar en el muchacho la capacidad misma de conocer, de juzgar y de pensar, se empeñan únicamente en llenarle la cabeza de pensamientos ajenos y acabados. Más tarde una larga experiencia ha de corregir todos aquellos juicios nacidos de la falsa aplicación de los conceptos. Raras veces se logra por completo. De ahí que pocos eruditos posean el sano entendimiento humano que es frecuente en los hombres completamente incultos.

§ 373

De acuerdo con lo dicho, en la educación el punto principal sería que el *conocimiento del mundo*, cuya consecución podemos considerar el fin de toda educación, *comience desde un justo término*. Mas eso, como se ha mostrado, depende principalmente de que en todas las cosas la *intuición* preceda al *concepto*, y el concepto más restringido, al más amplio; y que así toda la enseñanza siga el mismo orden según el cual los conceptos de las cosas se *suponen* unos a otros. Pero tan pronto como nos hemos saltado algún elemento de esa serie, surgen conceptos defectuosos, y de estos, otros falsos, hasta que finalmente nace una visión del mundo embrollada de una forma particular, como la que casi todos llevan durante mucho tiempo en la cabeza, y la mayoría, para siempre. El que se examine a sí mismo descubrirá que la correcta o clara comprensión de algunas cosas y relaciones bastante sencillas no se le ha abierto hasta llegar a la madurez, y a veces de forma repentina. Pues ahí se hallaba un punto oscuro de su comprensión del mundo que surgió por haberse saltado el objeto correspondiente en aquella primera educación, bien se produjera ese salto de forma artificial por causa de los hombres, o de forma simplemente natural, a causa de la propia experiencia.

En consecuencia, debemos intentar investigar la secuencia natural de los conocimientos y después, de acuerdo con ella, dar a conocer metódicamente a los niños las cosas y relaciones del mundo sin meterles en la cabeza patrañas que con frecuencia no se pueden erradicar. Aquí habría que evitar ante todo que los niños empleen
666 palabras | a las que no pueden vincular ningún concepto claro[2]. Pero

2. Ya los niños tienen en la mayoría de los casos la desafortunada tendencia a darse por satisfechos con las palabras en lugar de querer comprender las cosas, y aprender las primeras de memoria para recurrir a ellas cuando se presente el caso.

la cuestión fundamental sigue siendo que las intuiciones precedan a los conceptos y no a la inversa, que es lo que ocurre habitual y desgraciadamente, como cuando un niño viene a mundo de pie o un verso se empieza a componer por la rima. En efecto, mientras el espíritu del niño es todavía pobre en intuiciones, se le empiezan ya a inculcar conceptos y juicios; propiamente hablando, verdaderos prejuicios: posteriormente lleva ese aparato ya hecho a la intuición y la experiencia, cuando aquellos deberían haberse deducido antes de estas. La intuición es múltiple y rica, por lo que no puede competir en brevedad y rapidez con el concepto abstracto, que enseguida lo tiene todo dispuesto: de ahí que aquella no lleve a término la corrección de tales conceptos preconcebidos hasta muy tarde, o quizá nunca. Pues da lo mismo cuál de sus aspectos se muestre en contradicción con ellos: de momento su declaración será desestimada por unilateral e incluso negada, y se cerrarán los ojos frente a ella, a fin de que el concepto no sufra daño. Así ocurre que más de un hombre carga toda su vida con patrañas, fantasías, extravagancias, imaginaciones y prejuicios que se convierten en ideas fijas. Pero si nunca ha intentado deducir por sí mismo conceptos sólidos a partir de intuiciones y experiencias, porque se le ha dado todo hecho, eso es precisamente lo que le hace a él y a innumerables otros tan superficial e insulso. En lugar de eso, se debería conservar en la niñez el curso natural de la formación cognoscitiva. No se debería introducir ningún concepto más que a través de la intuición, o al menos ninguno que no fuera acreditado por ella. Entonces el niño recibiría pocos conceptos, pero sólidos y correctos. Aprendería a medir las cosas con su propia medida en vez de con la ajena. Nunca concebiría mil fantasías y prejuicios en cuya erradicación tendrá que emplear la mejor parte de la experiencia y la vida escolar posteriores; | y su espíritu se acostumbraría para siempre a la profun- 667
didad, la claridad, el juicio propio y la imparcialidad.

En general los niños no deben llegar a conocer la vida en cualquier aspecto a partir de la copia antes que del original. De ahí que en vez de apresurarnos a ponerles meros libros en las manos debamos enseñarles gradualmente las cosas y las relaciones humanas. Ante todo debemos cuidar de dirigirles hacia una captación pura de la realidad; y hemos de llevarles a que extraigan siempre sus conceptos inmediatamente del mundo real y los formen de acuerdo con la realidad, evitando que los tomen de cualquier otra parte

Esa tendencia se mantiene después y hace que el saber de muchos eruditos sea una simple palabrería.

—libros, cuentos o discursos de otros— y después apliquen a la realidad tales conceptos ya preparados. Porque entonces, con la cabeza llena de quimeras, por una parte captarán falsamente la realidad y por otra se esforzarán en vano por modelarla de acuerdo con ellas, cayendo así por caminos extraviados tanto en lo teórico como en lo práctico. Pues es increíble la cantidad de inconvenientes que provocan las quimeras inculcadas tempranamente y los prejuicios que de ellas nacen: la educación tardía que nos imparten el mundo y la vida real se tiene que dedicar después principalmente a erradicarlos. En eso se basa también la respuesta de *Antístenes* de la que informa Diógenes Laercio (VI, 7): ἐρωτηθεὶς τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, ἔφη, «τὸ κακὰ πομαθεῖν»[3] (*interrogatus quaenam esset disciplina maxime necessaria, Mala, inquit, dediscere*).

§ 374

Justo porque los errores tempranamente imbuidos son en su mayoría imposibles de extinguir, y porque el juicio es la facultad que más tarde madura, se debe mantener a los niños hasta los dieciséis años libres de todas las teorías que puedan contener grandes errores, es decir, de cualquier clase de filosofía, religión o visión general; y no debemos permitir que se ocupen más que en las disciplinas en las que no es posible ningún error, como las matemáticas, o en las que ninguno reviste mucho peligro, como las lenguas, la historia natural, la historia, etc. Pero, en general, a cada edad se deben
668 dedicar únicamente a las ciencias que | les resulten asequibles y plenamente comprensibles. La infancia y juventud es el tiempo de recopilar datos y llegar a conocer lo individual de forma especial y a fondo; en cambio, el juicio sobre lo general debe permanecer aún en suspenso, y las explicaciones últimas, aplazarse. Dejemos descansar el Juicio, ya que supone madurez y experiencia, y guardémonos de anticiparlo inculcando prejuicios que lo paralizarán para siempre.

Por el contrario, hay que emplear preferentemente la memoria, que en la juventud posee su máximo vigor y tenacidad, pero siempre de forma muy selectiva y a partir de una escrupulosa reflexión. Pues, dado que lo que se ha aprendido bien en la juventud queda adherido para siempre, esa preciosa disposición debería utilizarse con el mayor provecho posible. Si tenemos en cuenta lo profun-

3. [Interrogado sobre cuál era la enseñanza más importante, dijo: «Desaprender lo malo».]

damente grabadas que están en nuestra memoria las personas que conocimos en los primeros doce años de nuestra vida, y que también los acontecimientos de aquella época y en general la mayor parte de lo que entonces experimentamos, oímos y aprendimos ha quedado acuñado en nosotros de manera indeleble, entonces será muy natural la idea de fundar la educación en esa receptividad y tenacidad del espíritu juvenil, dirigiendo a ella todas las impresiones de forma estrictamente metódica y sistemática, y de acuerdo con prescripciones y reglas. Pero puesto que al hombre solo le son dados unos pocos años de juventud y la capacidad de la memoria en general es siempre limitada, y en el caso de la individual todavía más, lo importante sería llenarla de lo esencial y relevante de cada especie excluyendo todo lo demás. Tal selección debería ser realizada por las mentes más aptas y los maestros de cada especialidad de una sola vez y tras una madura reflexión, y sus resultados tendrían que quedar fijados. Su base sería un examen de lo que es necesario e importante que sepa el hombre en general y dentro de cada profesión o especialidad en particular. Los conocimientos de la primera clase tendrían que estar a su vez divididos en cursos gradualmente ampliados o en enciclopedias, según el nivel de la instrucción general que se destine a cada cual en función de sus circunstancias externas: irían desde el nivel limitado a la educación primaria básica hasta el | compendio de todos los objetos 669
de enseñanza en la Facultad de Filosofía. Los conocimientos de la segunda clase quedarían confiados a la elección de los verdaderos maestros de cada especialidad. El conjunto daría como resultado un canon de la educación intelectual especialmente desarrollado y que, desde luego, requeriría una revisión cada diez años. Con tales disposiciones emplearíamos la fuerza juvenil de la memoria con el mayor provecho posible y transmitiríamos una excelente materia al Juicio que surge con posterioridad.

§ 375

La *madurez* del conocimiento, es decir, la perfección a la que este puede llegar en cada individuo, consiste en que se establezca una exacta conexión entre todos sus conceptos abstractos y su captación intuitiva, de modo que cada uno de sus conceptos descanse directa o indirectamente en una base intuitiva, que es lo único que le otorga valor real; y consiste, asimismo, en que el individuo sea capaz de subsumir correctamente cada intuición que se le presente bajo el concepto adecuado a ella. Esa *madurez* es obra exclusiva

de la experiencia y, por lo tanto, del tiempo. Pues, dado que en la mayoría de los casos adquirimos nuestros conocimientos intuitivos y nuestros conocimientos abstractos por separado (los primeros, por la vía natural; los segundos, por medio de la buena y mala instrucción y comunicación de otros), en la juventud hay casi siempre poco acuerdo y conexión entre nuestros conceptos, fijados mediante simples palabras, y nuestro conocimiento real, adquirido por intuición. Ambos se van aproximando poco a poco y se corrigen mutuamente: pero lo madurez del conocimiento no se logra hasta que se han entrelazado unos con otros. Esa madurez es independiente de la mayor o menor perfección de las capacidades de cada cual en los demás respectos, perfección que no se basa en la conexión del conocimiento abstracto y el intuitivo sino en el grado intensivo de ambos.

§ 376

Para el hombre práctico el estudio más necesario estriba en la adquisición de un conocimiento exacto y fundado de *cómo van*
670 *realmente las cosas en el mundo*: pero se trata también | del más largo, ya que prosigue hasta edad avanzada sin que lo hayamos concluido, mientras que en las ciencias dominamos lo más importante ya en la juventud. En su calidad de neófitos, el muchacho y el joven tienen que aprender las primeras y más difíciles lecciones en aquel conocimiento; pero hasta el hombre maduro tiene que repasar con frecuencia gran parte de ellas. Esa dificultad del asunto, importante ya en sí misma, es duplicada además por las *novelas*, que presentan una marcha de las cosas y de la conducta humana que no se da en la realidad. Mas este es aceptado con la credulidad propia de la juventud y asimilado por el espíritu; de ese modo, en lugar de la mera ignorancia negativa se presenta todo un entramado de falsos supuestos como error positivo que después embrolla incluso la escuela de la experiencia y hace aparecer sus enseñanzas a una falsa luz. Si antes el joven andaba a oscuras, ahora es extraviado por fuegos fatuos: y la muchacha, con frecuencia todavía más. A través de las novelas se les ha imbuido una visión de la vida completamente falsa y se les han suscitado expectativas que nunca se cumplirán. En la mayoría de los casos eso tiene el más pernicioso influjo en toda la vida. Aquí están en clara ventaja los hombres que en su juventud no han tenido tiempo u ocasión de leer novelas, como los trabajadores manuales, etc. Son pocas las novelas que se pueden excluir del anterior reproche o que ac-

túan incluso en sentido opuesto: por ejemplo, y sobre todo, *Gil Blas*[4] y otras obras de *Lesage* (o, mejor, sus originales españoles); también *El vicario de Wakefield*[5] y parte de las novelas de Walter Scott. El *Don Quijote* puede considerarse una representación satírica de aquel extravío.

4. *Histoire de Gil Blas de Santillane*: novela en cuatro volúmenes, escrita por Alain-René Lesage en progresivas ampliaciones, entre 1715 y 1735. La obra toma sus modelos de la picaresca española, en especial del *Marcos de Obregón*, de Vicente Espinel. [*N. de la T.*]

5. Novela de Oliver Goldsmith (1930-1974). [*N. de la T.*]

| Capítulo 29 671

SOBRE LA TEORÍA FISONÓMICA

§ 377

Que el exterior reproduce y representa el interior, y que el rostro expresa y revela toda la esencia del hombre, es un supuesto cuya aprioridad, y por lo tanto también su seguridad, se pone de manifiesto en el deseo generalizado y patente en toda ocasión por *ver* a un hombre que ha destacado en algo bueno o malo, o bien ha hecho algo extraordinario; o, en el caso de que no sea posible verlo, al menos oír de otros *qué apariencia tiene*; a eso se debe, por una parte, la general afluencia a los lugares donde se supone que va a estar presente y, por otra, los esfuerzos de los periódicos, sobre todo los ingleses, por describirlo minuciosa y certeramente; hasta que enseguida los pintores y los calcógrafos nos lo representan intuitivamente y al final el invento de *Daguerre*, tan estimado precisamente por eso, satisface esa necesidad a la mayor perfección. También en la vida común cada cual examina fisonómicamente a todo el que se le presenta, e intenta calladamente conocer de antemano su esencia moral e intelectual a partir de sus rasgos faciales. Todo eso no podría ser así si, como se figuran algunos necios, el aspecto del hombre no poseyera ningún significado, por ser el alma una cosa y el cuerpo otra distinta que no tuviera con aquella más relación que su chaqueta con él mismo.

Cada rostro humano es más bien un jeroglífico que se puede descifrar y cuyo alfabeto llevamos dispuesto ya en nosotros. E incluso la cara de un hombre suele decir más cosas y más interesantes que su boca: pues es | el compendio de todo lo que este diga, al 672
constituir el monograma de todo el pensamiento y las aspiraciones

de ese hombre. La boca expresa solamente los pensamientos de un hombre; el rostro, un pensamiento de la naturaleza. De ahí que todos merezcan que se les observe atentamente, aunque no todos, que se hable con ellos. — Si ya cada individuo en cuanto pensamiento particular de la naturaleza merece ser examinado, la belleza lo merece en el mayor grado: pues es un concepto más elevado y general de la naturaleza: es su pensamiento de la especie. Por eso cautiva tan poderosamente nuestra mirada. Es el pensamiento fundamental y principal de la naturaleza, mientras que el individuo no es más que un pensamiento accesorio, un corolario.

Todos partimos tácitamente del principio de que cada cual *es* tal y como *parece*: eso es correcto; pero la dificultad yace en la aplicación, cuya capacidad es en parte innata y en parte se adquiere por la experiencia: mas nadie aprende del todo; hasta el más ejercitado se sorprende cometiendo errores. No obstante —diga lo que diga Fígaro—, el rostro no miente, sino que somos nosotros los que leemos lo que no hay en él. Por supuesto, el desciframiento del rostro es un arte grande y difícil. Sus principios nunca se pueden aprender *in abstracto*. La primera condición en eso es que captemos a nuestro hombre con *mirada puramente objetiva*, cosa que no es tan fácil. En efecto, tan pronto como se mezcla el más leve indicio de aversión o atracción, de miedo o esperanza, o bien el pensamiento de qué impresión le hacemos ahora nosotros mismos a *él*; en suma, cuando interfiere cualquier elemento subjetivo, entonces el jeroglífico se confunde y falsea. Así como solo quien no entiende un lenguaje oye su sonido, porque de lo contrario el signo es expulsado enseguida de la conciencia por lo designado, tampoco ve la fisonomía de un hombre más que quien le es aún ajeno, es decir, el que no se ha acostumbrado a su rostro por haberlo visto a menudo o incluso haber hablado con él. Por consiguiente, la impresión puramente objetiva de un rostro, y por lo tanto la posibilidad de descifrarlo, no se obtienen en un sentido estricto más que cuando se lo ve por primera vez. Así como los olores solo nos afectan en su primera aparición, y el sabor de un vino, en la primera copa, las caras no nos hacen una total impre-
673 sión más que la primera vez. A esta impresión hemos de | atender, pues, cuidadosamente: debemos retenerla en la memoria e incluso anotarla cuando se trate de hombres que desde el punto de vista personal nos resulten importantes, siempre y cuando podamos confiar en nuestro propio sentido fisonómico. Su posterior conocimiento, el trato con él, borrará esa impresión: pero el resultado la confirmará.

Sin embargo, no queremos ocultar que aquella primera vista es la mayor parte de las veces sumamente desagradable: — ¡Qué poco

valen la mayoría! — Salvo los rostros bellos, los bonachones y los ingeniosos —es decir, muy pocos e infrecuentes—, la mayor parte de las veces a las personas de fina sensibilidad cada nuevo rostro les provocará, creo yo, una sensación afín al horror, al ofrecer una visión desagradable en una nueva y sorprendente combinación. Realmente es, por lo regular, una triste visión (*a sorry sight*). Hay incluso individuos en cuyo rostro hay acuñada una tal vulgaridad y vileza de sentimientos, así como una limitación de entendimiento tan animal, que uno se asombra de que sean capaces de salir de casa con esa cara y no prefieran llevar una máscara. De hecho hay rostros con cuya simple visión uno se siente ensuciado. Por eso se puede comprender muy bien que aquellos a los que su situación privilegiada se lo permita se retiren y se encierren para eludir por completo la penosa sensación de «ver caras nuevas». — A la hora de explicar *metafísicamente* ese asunto hay que tomar en consideración que la individualidad de cada cual es justo aquello de lo que debe ser restituido y corregido a través de su propia existencia. Si, por el contrario, queremos conformarnos con la explicación *psicológica*, preguntémonos qué fisonomía se puede esperar de aquellos en cuyo interior raras veces se ha elevado en toda su vida otra cosa que pensamientos mezquinos, viles y miserables, y deseos vulgares, egoístas, envidiosos, malos y malvados. Cada uno de ellos ha dejado su impronta en el rostro mientras ha durado: todas esas huellas, al repetirse muchas veces en el tiempo, han abierto surcos profundos y están, como se suele decir, bien trilladas. Por eso la mayoría de los hombres tiene un aspecto que asusta a primera vista | y solo 674
paulatinamente nos acostumbramos a su cara, es decir, nos insensibilizamos a la impresión que ejerce, de tal modo que deja de hacer efecto.

Pero precisamente ese lento proceso en el que se forma la expresión permanente del rostro a través de innumerables contracciones de los rasgos de naturaleza característica y transitoria es la razón de que los rostros de ingenio se formen gradualmente e incluso alcancen su máxima expresión en la vejez, mientras que los retratos de su juventud no muestran más que los primeros indicios de ello. En cambio, lo que acabo de decir sobre el horror a primera vista concuerda con la anterior afirmación de que un rostro solamente hace su impresión correcta y plena la primera vez. En efecto, para recibir esta de forma puramente objetiva y sin falseamientos tenemos que hallarnos fuera de toda relación con la persona e incluso, a ser posible, no haber hablado nunca con ella. Cualquier simple conversación hace ya que se trabe alguna amistad e introduce un cierto

rapport[1], una recíproca relación *subjetiva* con la que enseguida se resiente la objetividad de la captación. Puesto que, además, todos nos esforzamos por ganar la estima o la amistad de los demás, también la persona que vamos a observar empleará todas las artes de disimulo que acostumbra, fingirá y nos halagará con sus gestos, y de ese modo nos sobornará de modo que ya no veamos lo que la primera mirada nos habría mostrado claramente. Según eso se dice entonces que «la mayoría de los hombres ganan cuando se les conoce más de cerca», aunque se debería decir «nos deslumbran». Pero cuando después se presentan las ocasiones adversas, el juicio de la primera vista recibe casi siempre su confirmación y se hace valer burlonamente. En cambio, si el «conocimiento más cercano» es inmediatamente hostil, tampoco encontraremos que la gente salga ganando con él. Otra causa de la presunta ganancia que otorga el conocimiento más cercano estriba en que el hombre cuya primera vista nos prevenía de él no solo muestra su propia esencia y carácter tan pronto como entablamos conversación con él, sino también su cultura; es decir, no solo lo que es realmente y por naturaleza, sino lo que ha adquirido del patrimonio de toda la humanidad: las tres cuartas partes de lo que dice no le pertenecen sino que le han venido de fuera: entonces nos asombramos de oír a semejante Minotau-
675 ro hablar en lenguaje tan humano. Pero pasemos simplemente | del «conocimiento más cercano» a otro aún más íntimo: pronto llegará a «revelarse magnífica la bestialidad»[2] que su rostro presagiaba. Así pues, el que esté dotado de una aguda mirada fisonómica ha de atender bien a todos los pronunciamientos que esta haga antes de llegar a un conocimiento más cercano y que, por lo tanto, no estarán falseados. Pues el rostro de un hombre declara directamente *lo que es*; y si nos engaña, no es culpa suya sino nuestra. Las palabras de un hombre, en cambio, dicen únicamente lo que piensa y a menudo solo lo que ha aprendido o lo que simula pensar. A eso se añade que cuando hablamos con él, o simplemente cuando le oímos hablar con otros, hacemos abstracción de su verdadera fisonomía al dejar de lado el sustrato, lo propiamente dado, y atender solo a su elemento patonómico, a sus gestos al hablar: pero él los dispone de tal modo que vuelve hacia fuera su lado bueno.

Cuando a *Sócrates* le fue presentado un joven para que pusiera a prueba sus capacidades y él le dijo: «habla para que te vea», tenía

1. En el lenguaje de la hipnosis el término designa la especial relación que se establece entre el hipnotizador y el hipnotizado. [*N. de la T.*]
2. [Goethe, *Fausto*, 2297-2298, «Bodega de Auerbach».]

toda la razón (en el supuesto de que con «ver» no entendiera el simple oír). Pues al hablar es cuando toman vida los rasgos del hombre, en especial los ojos, y cuando sus medios y capacidades intelectuales imprimen su sello a los gestos, de modo que entonces estamos en condiciones de evaluar provisionalmente el grado y capacidad de su inteligencia; ese era precisamente el objetivo de Sócrates. Pero por lo demás se puede objetar, en primer lugar, que eso no se extiende a las cualidades *morales* del hombre, que son mucho más profundas; y, en segundo lugar, que lo que ganamos *objective* al hablar con el hombre, por lo que respecta al claro desarrollo de sus rasgos faciales a través de sus gestos, lo perdemos *subjective*, debido a la relación personal en la que entra inmediatamente con nosotros, y que produce una leve fascinación que nos impide ser imparciales, tal y como antes se ha explicado. Por eso, desde este último punto de vista puede que sea más correcto decir: «No hables para que te vea».

Pues para captar la verdadera fisonomía de un hombre de forma pura y profunda tenemos que observarlo cuando está solo y entregado a sí mismo. Ya cualquier compañía y | su conversación con otro 676
lanzan un reflejo extraño sobre él, la mayoría de las veces en ventaja suya, al ponerse en actividad por acción y reacción, y quedar de ese modo elevado. En cambio, cuando está solo y entregado a sí mismo, nadando en las aguas de sus propios pensamientos y sensaciones, — solo entonces es por completo *él mismo*. Y es entonces cuando una penetrante mirada fisonómica podrá captar de una vez y en general la totalidad de su esencia. Pues en su rostro, en y por sí mismo, está marcado el tono fundamental de todos sus pensamientos y aspiraciones, el *arrêt irrévocable*[3] de lo que tiene que ser y no siente del todo que es más que cuando está solo.

Ya por esa razón la teoría fisonómica es un medio fundamental para conocer a los hombres, ya que la fisonomía en sentido estricto es el único ámbito al que no alcanzan sus artes de disimulo; porque en el dominio de estas se encuentra solamente la patonomía, la mímica. Por eso recomiendo captar a cada cual cuando está solo y entregado a sí mismo, y antes de haber hablado con él; en parte, porque solo entonces tenemos ante nosotros el elemento fisonómico puro y sin mezcla, ya que en la conversación confluye enseguida lo patonómico y él aplica las artes de disimulo que ha aprendido; y en parte, porque toda relación personal, aun la más efímera, nos hace parciales y contamina así subjetivamente nuestro juicio.

3. [Sentencia inapelable.]

Aún he de observar que es mucho más fácil descubrir por la vía fisonómica las capacidades intelectuales de un hombre que su carácter moral. Pues aquellas se exteriorizan mucho más. No solo tienen su expresión en el rostro y la gesticulación, sino también en los andares y hasta en cualquier movimiento por pequeño que sea. Podríamos quizá distinguir ya por detrás a un imbécil, un chiflado y un hombre de espíritu. La imbecilidad está caracterizada por la plúmbea pesadez de todos los movimientos; la chifladura imprime su sello a todos los gestos; y lo mismo hacen el espíritu y la reflexión. En eso se basa la observación de *Labruyère*: *il n'y a rien de si délié, de si simple, et de si imperceptible, où il n'y entrent des manières, qui nous décèlent: un sot ni n'entre, ni ne sort, ni ne s'assied, ni ne se lève, ni ne se tait, ni n'est sur ses jambes, comme un homme d'esprit*[4].
677 Dicho sea de paso, así se explica aquel | *instinct sûr et prompt*[5] que según *Helvecio* poseen las mentes corrientes para reconocer y evitar a la gente de espíritu. Pero el asunto mismo se debe ante todo a que cuanto mayor y más desarrollado es el cerebro, y cuanto más finos son la médula espinal y los nervios en proporción a él, mayores son, no solo la inteligencia, sino también la movilidad y docilidad de todos los miembros; porque entonces estos son gobernados más directa y firmemente por el cerebro, por lo que todo está en mayor medida tirado por un solo hilo y de ese modo su intención se imprime exactamente en cada movimiento. Todo este asunto es análogo y se conecta con el hecho de que cuanto más alto se encuentra un animal dentro de la gradación de los seres, más fácil es que muera por la lesión de una sola de sus partes. Tomemos, por ejemplo, los batracios: así como son pesados, torpes y lentos en sus movimientos, también carecen de inteligencia y tienen una vida muy resistente; todo lo cual se explica porque tienen poco cerebro y una médula espinal y nervios muy gruesos. Pero en general el andar y el movimiento de los brazos son principalmente una función cerebral, ya que a través de los nervios medulares los miembros exteriores reciben del cerebro su movimiento, así como cualquier modificación de este, aun la más leve. Por eso también los movimientos voluntarios nos cansan; un cansancio este que, como el dolor, tiene su asiento en el cerebro, y no en los miembros, como suponemos, y por esa

4. [«Nada hay tan sutil, tan simple, tan imperceptible, que no incluya las maneras que nos delatan: un tonto no entra, ni sale, ni se sienta, ni se levanta, ni calla, ni está sobre sus pies igual que un hombre de espíritu», *Caracteres*, vol. I, cap. 2, «Sobre el mérito personal».]

5. [«Instinto seguro y rápido», Helvecio, *Del espíritu*, discurso II, cap. 3.]

razón requiere el sueño; en cambio, los movimientos que no están suscitados por el cerebro, es decir, los movimientos involuntarios de la vida orgánica, del corazón, de los pulmones, etc., prosiguen incansablemente. Puesto que tanto el pensamiento como la dirección de los miembros incumben al cerebro, el carácter de la actividad cerebral se imprime en uno como en otra según la índole del individuo; los imbéciles se mueven como marionetas; en los hombres de ingenio hablan todas las articulaciones. — No obstante, mucho mejor que por los gestos y movimientos se pueden conocer las cualidades intelectuales por el rostro, por la forma y tamaño de la frente, por la tensión y movilidad de los rasgos faciales y, sobre todo, por los ojos — desde los ojos de cerdo pequeños, turbios y de mirada lánguida, pasando por todos los niveles intermedios, hasta los ojos luminosos y fulgurantes del genio. | — La *mirada de la* 678
prudencia, hasta la más sutil, se distingue de la de la *genialidad* en que lleva el sello del servicio a la voluntad; la otra, en cambio, está libre de él. — Por consiguiente, es absolutamente creíble la anécdota que en su *Vida de Petrarca* narra *Squarzafichi* tomándola de Joseph Brivius, contemporáneo de aquel: que en una ocasión, en la corte de Visconti, donde se encontraba Petrarca junto a muchos señores y nobles, Galeazzo Visconti mandó a su hijo, que entonces era aún un muchacho y después sería el primer duque de Milán, que eligiera *al más sabio* de los presentes: el muchacho miró a todos un instante: luego tomó la mano de Petrarca y lo condujo a su padre ante el gran asombro de los presentes. Pues la naturaleza imprime en los privilegiados de la humanidad el sello de su dignidad con una claridad tal que un niño lo reconoce. Por eso me gustaría aconsejar a mis sagaces campesinos que si alguna vez vuelven a tener el capricho de pregonar durante treinta años que una mente vulgar es un gran espíritu, no elijan para ello una fisonomía tabernaria como la que tenía *Hegel*, en cuyo rostro la naturaleza había escrito con la letra más legible el «hombre corriente» tan habitual para ella.

En el caso de lo moral, del carácter del hombre, las cosas son distintas que en el de lo intelectual: el carácter es mucho más difícil de conocer por la fisonomía, ya que, al ser metafísico, es incomparablemente más profundo; y aunque mantiene una vinculación con la corporización, con el organismo, no está relacionado con él de manera tan inmediata ni está unido a una determinada parte y a un sistema de aquel, como ocurre con el intelecto. A eso se añade que, mientras que todos hacen a menudo ostentación de su entendimiento y se esfuerzan por mostrarlo a cada ocasión, ya que están sin excepción muy satisfechos de él, es raro que lo moral se

ponga libremente en evidencia, y de hecho la mayoría de las veces se encubre a propósito; en eso otorga una gran maestría la práctica dilatada. Sin embargo, como antes se explicó, los malos pensamientos y las aspiraciones indignas van poco a poco imprimiendo sus huellas en el rostro, sobre todo en los ojos. La consecuencia es que nosotros, juzgando a partir de la fisonomía, podemos garantizar fácilmente que un hombre nunca producirá una obra inmortal; pero no que nunca cometerá un gran crimen.

| Capítulo 30 679

SOBRE RUIDO Y BARULLO

§ 378

Kant ha escrito un tratado sobre las *fuerzas vivas*: a mí, sin embargo, me gustaría escribir una nenia y trenodia[1] sobre ellas; porque su uso frecuente en los golpes, los martillazos y los porrazos me ha causado durante toda mi vida un tormento diario. Por supuesto, hay gente, y mucha, que se ríe de eso, ya que es insensible al ruido: pero son precisamente los mismos que resultan también insensibles a las razones, los pensamientos, las composiciones poéticas y las obras de arte; en suma, a todas las impresiones espirituales de cualquier clase: pues eso radica en la naturaleza correosa y la sólida textura de su masa cerebral. En cambio, en las biografías u otros informes sobre declaraciones personales de casi todos los grandes escritores, como Kant, Goethe, Lichtenberg y Jean Paul, encuentro quejas sobre el suplicio que causa el ruido a los hombres pensantes; de hecho, si en alguno faltan es simplemente porque el contexto no ha dado motivo a ello. Yo interpreto la cuestión de este modo: así como un gran diamante cortado en trozos tiene el mismo valor que otros tantos diamantes pequeños; o así como un ejército que se ha dispersado, es decir, que se ha desmembrado en pequeñas tropas, no es ya capaz de hacer nada, tampoco un gran espíritu es ya capaz de hacer más que uno corriente en cuanto se le interrumpe, importuna, distrae o disipa; porque su superioridad tiene por condición que concentre todas sus fuerzas en *un* punto y objeto, como hace un espejo cóncavo con sus rayos; y eso se lo impiden las interrupciones

1. [Composiciones funerarias.]

ruidosas. De ahí que los espíritus eminentes hayan sido siempre tan
680 desafectos a cualquier molestia, interrupción | y distracción, sobre todo a las que se producen violentamente por el ruido; mientras que a los demás tales cosas no les contrarían especialmente. La más inteligente e ingeniosa de todas las naciones europeas posee incluso la regla *never interrupt* —«no interrumpas nunca»—, denominada el undécimo mandamiento. Pero el ruido es la más impertinente de todas las interrupciones, ya que interrumpe, y hasta quebranta, aun nuestros propios pensamientos. No obstante, cuando no hay nada que interrumpir está claro que nada se sentirá especialmente. — En ocasiones un ruido moderado y continuo me atormenta y perturba un rato antes de ser consciente de él, ya que lo siento como un simple estorbo de mi pensamiento, igual que un peso atado en mi pie, antes de que me percate de lo que es. —

Pero, pasando del *genus* a la *species*, he de denunciar, como el ruido más irresponsable y dañino, el infernal chasquear del látigo que se produce en las resonantes calles de la ciudad y priva a la vida de todo sosiego y reflexión. Nada hay que dé una idea tan clara del embrutecimiento y el aturdimiento de los hombres como el hecho de que se permitan los chasquidos de látigos. Ese estruendo repentino, agudo, que paraliza el cerebro, que corta en pedazos toda reflexión y asesina cualquier pensamiento, ha de ser dolorosamente sentido por cualquiera que lleve en su cabeza siquiera algo parecido a un pensamiento: por lo tanto, cada uno de tales chasquidos tiene que perturbar a centenares de hombres en su actividad intelectual, por humilde que sea su especie: pero al pensador le atraviesa sus meditaciones de forma tan dolorosa y destructiva como pasa la espada de la justicia entre la cabeza y el tronco. Ningún sonido atraviesa el cerebro de forma tan cortante como ese maldito chasquear de látigo: uno siente directamente la punta de la tralla en el cerebro, y el efecto sobre él es como el del contacto sobre la *Mimosa pudica*[2] e igual de duradero. Con todos mis respetos a la sacrosanta utilidad, no entiendo que un tipo que transporta un carro de arena o de estiércol deba obtener por ello el privilegio de asfixiar en su germen cualquier pensamiento que surja en diez mil mentes de forma sucesiva (media hora de recorrido). Los martillazos, los ladridos de los perros y los gritos de los niños son espantosos; pero el verdadero
681 asesino de los pensamientos es exclusivamente el | chasquido de lá-

2. La *Mimosa pudica*, perteneciente a las denominadas «plantas sensitivas», tiene la peculiaridad de que sus hojas se pliegan contrayéndose hacia el tallo cuando se las toca. [*N. de la T.*]

tigo. Su misión es moler cualquier momento de ingenio que acaso tenga uno aquí o allá. Solo se podría disculpar si para impulsar a los animales de tiro no se dispusiera de ningún medio más que ese, el más espantoso de todos los sonidos. Pero es todo lo contrario: ese maldito chasquear de látigo no solo es innecesario sino inútil. El efecto físico sobre los caballos que con él se pretende queda paralizado y suprimido por la costumbre que el incesante abuso del látigo ha generado: ya no aceleran su paso, según puede verse especialmente en los carros de alquiler que, vacíos y en busca de clientes, van a paso lento y chasquean el látigo sin cesar: el más ligero toque con el látigo tiene más efecto. Pero, aun suponiendo que fuera ineludiblemente necesario recordar continuamente a los caballos la presencia del látigo con su sonido, bastaría con que este fuera cien veces más débil; porque es sabido que los animales atienden a los signos más leves y hasta apenas imperceptibles, sean audibles o visibles; de ello ofrecen admirables ejemplos los perros y canarios amaestrados. En consecuencia, el asunto se presenta como una pura petulancia y hasta como una osada afrenta de la parte de la sociedad que trabaja con las manos hacia la que trabaja con la cabeza. Es una burda barbarie y una injusticia que en las ciudades se tenga que soportar semejante infamia; tanto más, por cuanto se podría suprimir con una ordenanza policial que obligara a poner un nudo al extremo de todos los látigos. No puede hacer ningún mal que se llame la atención a los proletarios acerca del trabajo intelectual de las clases superiores a ellos: pues tienen un miedo irrefrenable a cualquier trabajo intelectual. Pero un tipo que cuando cabalga por las estrechas calles de una populosa ciudad en caballos de correo o de carreta sin carga, o incluso cuando va a pie junto a los animales, chasquea sin cesar un látigo de una braza de largo con todas sus fuerzas merece ser apeado del caballo para recibir cinco azotes de vara bien dados: ni todos los filántropos del mundo ni las asambleas legislativas que con buenas razones quieren abolir las penas corporales me convencerán de lo contrario. Pero con bastante frecuencia se puede ver algo todavía peor que aquello: un carretero | que chasquea sin cesar el látigo mientras camina por las calles 682
solo y sin caballo: hasta ese punto chasquear el látigo se ha convertido en costumbre en ese hombre, como resultado de una tolerancia irresponsable. En medio de una ternura tan generalizada para con el cuerpo y sus satisfacciones, ¿ha de ser el espíritu pensante el único que no experimente la menor consideración ni apoyo, por no hablar de respeto? Carreteros, estibadores, mozos de berlina, etc., son las bestias de carga de la sociedad humana; deben ser tratados

con total humanidad, con justicia, equidad, indulgencia y cuidados: pero no se les debe permitir que obstaculicen con ruidos intencionados el empeño superior del género humano. Me gustaría saber cuántos pensamientos grandes y bellos han hecho salir disparados del mundo esos látigos. Si yo mandara, se generaría en las mentes de los carreteros un *nexus idearum* indestructible entre el chasqueo del látigo y recibir una tanda de palos. — Queremos esperar que las naciones más inteligentes y de sentimientos más sutiles comiencen a hacerlo, y entonces los alemanes serán llevados también a ello por la vía del ejemplo[3]. Entretanto, de estos dice *Thomas Hood* (*Up the Rhine*) *for a musical people, they are the most noisy I ever met with* (Para ser una nación musical, son los más ruidosos que jamás me he encontrado). Que eso sea así no se debe a que sean más propensos al ruido que los demás, sino a la insensibilidad, nacida de la torpeza, de aquellos que tienen que oírlo y a los que no les molesta en su pensamiento o su lectura, precisamente porque no piensan sino solo fuman, que es su sucedáneo del pensamiento. La tolerancia generalizada con los ruidos innecesarios, por ejemplo, con los impertinentes y vulgares portazos, es directamente un signo del generalizado embotamiento y falta de ideas de las mentes. En Alemania es como si se hubiera dispuesto de forma reglamentaria que nadie pueda estar en sus cabales debido al ruido: por ejemplo, el redoble de tambores sin objeto alguno.

683 |Por último, por lo que respecta a la literatura sobre el tema tratado en este capítulo, solo tengo *una* obra que recomendar, aunque muy bella: se trata de una carta poética en tercetos del famoso pintor *Bronzino*, titulada *De' romori, a Messer Luca Martini*: aquí se describe de forma tragicómica, en detalle y de manera muy caprichosa el tormento que se tiene que soportar a causa del variado ruido de una ciudad italiana. Esa carta se encuentra en la p. 258 del segundo volumen de las *Opere burlesche del Berni, Aretino ed altri*, presuntamente publicadas en Utrecht, en 1771.

3. Según un *Informe de la Liga protectora de animales de Múnich* de diciembre de 1858, en Núremberg los latigazos y chasquidos superfluos están terminantemente prohibidos.

| Capítulo 31 684

METÁFORAS, PARÁBOLAS Y FÁBULAS

§ 379

El espejo cóncavo se puede emplear en muchas metáforas; por ejemplo, para compararlo con el genio, como antes hicimos, por cuanto también este concentra su fuerza en un lugar a fin de arrojar hacia fuera una imagen engañosa, pero embellecida, de las cosas, o en general para acumular la luz y el calor provocando efectos asombrosos. En cambio, el elegante enciclopedista se asemeja al espejo convexo, que justo por debajo de su superficie permite ver al mismo tiempo todos los objetos además de una imagen reducida del Sol, que lanza a todos en todas direcciones; mientras que el espejo cóncavo no actúa más que en una dirección y exige una posición determinada del observador.

En segundo lugar, también se puede comparar toda obra de arte auténtica con el espejo cóncavo, en la medida en que lo que realmente transmite no es su propia individualidad tangible, su contenido empírico, sino algo que se encuentra más allá, que no se puede asir con las manos sino más bien perseguir con la fantasía, porque constituye el verdadero espíritu de la cuestión, difícil de atrapar. Véase sobre este tema el capítulo 34, p. 407 [3.ª ed., pp. 463 s.] del segundo volumen de mi obra principal.

Por último, también un enamorado sin esperanzas puede comparar de forma epigramática a su cruel y bella amada con el espejo cóncavo, ya que, al igual que este, brilla, inflama y consume, pero ella misma permanece fría.

§ 380

Suiza se asemeja a un genio: hermosa y sublime, pero poco apro-
685 piada para dar frutos nutritivos. Por el contrario, | Pomerania y las marismas de Holstein son extremadamente fructíferas y productivas, pero planas y aburridas, como el útil filisteo.

§ 380a

Me hallaba yo en un campo de trigo maduro ante un hueco que había sido pisoteado sin miramientos por algún pie. Allí, entre los innumerables tallos todos iguales, derechos y cargados de pesadas espigas, vi una multiplicidad de flores azules, rojas y violetas, que en su naturalidad resultaban muy hermosas de ver con su follaje. Pero —pensé yo— son inútiles, estériles y en realidad simple maleza, que aquí se tolera únicamente porque no nos podemos librar de ella. Sin embargo, son lo único que da belleza y atractivo a esta vista. Así que su papel es en todos los respectos el mismo que desempeñan la poesía y las bellas artes en la seria, útil y fructífera vida civil; de ahí que puedan ser consideradas la alegoría de estas.

§ 381

Existen en la Tierra paisajes realmente hermosos: pero con los figurantes que aparecen en ellos la cosa siempre va mal; de ahí que no haya que detenerse en estos.

§ 381a

Una ciudad con ornamentos arquitectónicos, monumentos, obeliscos, fuentes ornamentales, etc., y además con un *empedrado tan miserable* como el que es habitual en Alemania, se asemeja a una mujer que está adornada de oro y joyas pero lleva un traje sucio y andrajoso. Si queréis adornar vuestras ciudades como los italianos, adoquinadlas primero como los italianos. Y de paso, no coloquéis las estatuas en pedestales tan altos como casas, sino como las ponen los italianos.

§ 382

Deberíamos tomar la mosca como símbolo de la desvergüenza y la impertinencia. Pues mientras que todos los animales temen al hom-

bre más que a nada y ya de lejos huyen de él, ella se le posa en la nariz.

| § 383 686

Dos chinos que se hallaban en Europa fueron por primera vez al teatro. Uno se ocupaba en comprender el mecanismo de la maquinaria, cosa que consiguió. El otro, pese a desconocer el idioma, intentaba descifrar el sentido de la obra. — Aquel se asemeja al astrónomo; este, al filósofo.

§ 384

Me encontraba yo junto a la tina de mercurio del aparato neumático y con una cuchara de hierro tomé algunas gotas, las lancé a lo alto y las volví a coger con la cuchara: cuando fracasé, cayeron de nuevo en la tina y no se perdió nada más que su forma momentánea; por eso el triunfar o fracasar me dejó bastante indiferente. — Así se comporta la *natura naturans* o la esencia interior de todas las cosas con la vida y muerte de los individuos.

§ 385

La sabiduría que se encuentra en un hombre en forma puramente teórica sin llegar a ser práctica se parece a la rosa cuajada de pétalos, que regocija a otros con su color y aroma, pero se marchita sin haber dado frutos.

No hay rosa sin espinas. — Pero sí algunas espinas sin rosas.

§ 386

El perro es con razón el símbolo de la fidelidad. Pero dentro de las plantas debería serlo el abeto. Pues es el único que se queda con nosotros haga buen o mal tiempo; y no nos abandona cuando el Sol nos priva de su favor, como hacen todos los demás árboles, plantas insectos y aves, para retornar cuando el cielo nos vuelve a sonreír.

§ 386a

Por detrás de un manzano en flor un abeto recto elevaba su aguda
y oscura cima. Aquel dijo a este: «¡Mira los miles de bellas | y vivas 687
flores que me cubren por completo! ¿Qué tienes tú que exhibir a

cambio? Agujas de color verde oscuro». — «Es verdad —replicó el abeto— : pero cuando llegue el invierno tú estarás deshojado; y yo, en cambio, estaré como estoy ahora».

§ 387

En una ocasión, cuando me encontraba herborizando bajo un roble, encontré entre las demás hierbas una del mismo tamaño que ellas, de color oscuro, hojas apretadas y tallo recto y rígido. Cuando la toqué me dijo con voz firme: «¡Déjame! No soy una planta para tu herbolario, como aquellas otras a las que la naturaleza les ha dado un año de vida. Mi vida se mide por siglos: soy un pequeño roble». — Así se encuentra aquel cuyo efecto se ha de extender durante siglos, de niño, de joven, con frecuencia aún de adulto, y en general en cuanto ser viviente en apariencia igual a los demás y, como ellos, insignificante. ¡Pero dejad simplemente que llegue el tiempo y con él los conocedores! Él no muere igual que los demás.

§ 388

Encontré un campo de flores, admiré su belleza, su perfección en todas sus partes, y exclamé: «Pero todo eso, en este y en miles de campos iguales, resplandece y se marchita sin ser observado por nadie y a menudo sin ser visto siquiera por un ojo». — Él contestó: «¡Necio! ¿Crees que florezco para ser visto? Florezco por mí y no por los demás, florezco porque me gusta: en eso, en florecer y en existir, estriba mi alegría y mi gozo».

§ 389

En la época en que la superficie terrestre estaba formada aún por una capa de granito plana y uniforme, y todavía no existía ningún germen para que surgiera algún ser vivo, una mañana salió el Sol.
688 Iris, la mensajera de los dioses, que acababa de | llegar volando por encargo de Juno, mientras pasaba velozmente le gritó al Sol: «¿Por qué te tomas la molestia de salir? ¡No existe ningún ojo que te vea ni ninguna estatua de Memnón[1] que resuene!». La respuesta

1. Memnón: en la mitología griega, rey de Etiopía, hijo de Eos (Aurora) y Títono, y héroe de la guerra de Troya. Murió a manos de Aquiles, en venganza por haber dado muerte a Antíloco. Desde entonces, su madre humedece el mundo todas las mañanas con sus lágrimas (rocío). Se le suponía enterrado en diversos lugares,

fue: «Pero yo soy el Sol, y salgo porque lo soy: ¡que me vea quien pueda!». —

§ 390

Un *oasis* hermoso, verde y floreciente miró a su alrededor y no vio más que desierto por doquier: en vano intentaba divisar otros semejantes. Entonces rompió en lamentos: «¡Ay de mí, desdichado y solitario oasis! ¡Tengo que permanecer solo! ¡En ninguna parte encuentro un semejante! ¡En ninguna parte hay siquiera un ojo que me vea y se alegre de mi hierba, mis fuentes, mis palmeras y mis arbustos! Nada me rodea más que el triste, arenoso, rocoso e inerte desierto. ¿De qué me sirven todas mis ventajas, mi belleza y mi abundancia en este aislamiento?».

Entonces habló el viejo y gris padre desierto: «Hijo mío, si las cosas fueran de otro modo, si yo no fuera el triste y árido desierto sino una tierra floreciente, verde y viva, entonces tú no serías un oasis, un lugar privilegiado del que habla elogiosamente el caminante aún desde la lejanía; sino que serías una pequeña parte de mí y, en cuanto tal, diminuta y desapercibida. Así que soporta con paciencia lo que es condición de tu carácter destacado y tu fama».

§ 391

El que asciende en un globo no ve que él se eleve sino que la Tierra va cayendo cada vez más hondo. — ¿Qué puede ser esto? Un misterio que solamente entienden los que tienen el mismo parecer.

§ 392

En la estimación de la grandeza intelectual de un hombre rige la regla inversa que para la física: con la distancia esta disminuye y aquella aumenta.

|§ 393 689

Como el delicado rocío espirado sobre azules ciruelas, la naturaleza ha extendido sobre todas las cosas el barniz de la *belleza*. Los pinto-

entre ellos en los colosos de Memnón, estatuas de más de 15 m que representan a Amenofis III, situadas originariamente ante el templo funerario de este faraón, cerca de Tebas. El crepitar de las piedras a causa del cambio de temperatura al amanecer se creía ser la respuesta de Memnón al llanto de su madre. [*N. de la T.*]

res y los poetas se empeñan celosamente en quitarlo para presentárnoslo luego acumulado y así proporcionarnos un cómodo placer. Nosotros lo saboreamos con avidez ya antes de entrar en la vida real. Pero cuando después entramos en ella, es natural que veamos las cosas despojadas de aquel barniz de belleza que la naturaleza había extendido: pues los artistas lo han consumido por completo y nosotros lo hemos disfrutado por anticipado. En consecuencia, la mayoría de las cosas nos parecen entonces carentes de agrado y de atractivo, y a menudo hasta nos repugnan. Por consiguiente, sería mucho mejor dejar aquel barniz para que nosotros mismos lo descubriésemos: ciertamente, entonces no lo disfrutaríamos en tan grandes dosis, acumulado y de una sola vez en la forma de una pintura o un poema; pero a cambio veríamos todas las cosas a aquella luz alegre y placentera a la que ahora solo las ve de vez en cuando un hombre natural, que no ha disfrutado de antemano sus alegrías estéticas y el encanto de la vida a través de las bellas artes.

§ 394

La catedral de Mainz, tan oculta por casas construidas alrededor y junto a ella que desde ninguna parte se la puede ver por completo, es para mí un símbolo de todas las cosas grandes y bellas del mundo, que deberían existir solo en razón de sí mismas; pero pronto abusa de ellas la necesidad procedente de todos lados con el fin de apoyarse y descansar en ellas, así como para ocultarlas y deteriorarlas. Este no es, desde luego, un proceso que sorprenda en este mundo de necesidad y miseria que esclavizan todo y todo lo arrebatan para sí a fin de convertirlo en instrumento suyo; ni siquiera se excluye lo que solamente pudo ser engendrado en su momentánea ausencia: las cosas bellas y las verdades buscadas por sí mismas.

Encontramos esto ilustrado y confirmado de forma especial cuando consideramos las instituciones, grandes y pequeñas, ricas y pobres,
690 que en cualquier época y país | han sido fundadas para conservar y fomentar el saber humano y, en general, las aspiraciones intelectuales que ennoblecen a nuestro género. Nunca pasa mucho tiempo antes de que se acerque furtivamente la burda necesidad animal para apoderarse de los emolumentos destinados a ellas, so capa de pretender servir a aquellos fines. Ese es el origen de la charlatanería que se puede encontrar a menudo en todas las materias y que, por diversas que sean sus formas, tiene su esencia en que uno, sin preocuparse por el asunto mismo, busca únicamente la apariencia de este a efectos de sus propios fines personales, egoístas y materiales.

§ 395

Una madre había dado a leer a sus hijos las fábulas de Esopo, a fin de que se instruyeran y mejoraran. Pero pronto le devolvieron el libro mientras el mayor le decía impertinente: «¡Ese no es un libro para nosotros! Es demasiado pueril y tonto. Ya no se nos puede embaucar diciendo que los zorros, los lobos y los cuervos hablan: ¡hace mucho que estamos por encima de esas farsas!». — ¿Quién no reconoce en esos optimistas muchachos a los futuros racionalistas ilustrados?

§ 396

Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. — Así la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven a apartar unos de otros. La | distancia intermedia que al final encuentran y en la 691
cual es posible que se mantengan juntos es la cortesía y las buenas costumbres. En Inglaterra a quien no se mantiene a esa distancia se le grita: *keep your distance*[2]*!* — Debido a ella la necesidad de calentarse mutuamente no se satisface por completo, pero a cambio no se siente el pinchazo de las púas. — No obstante, el que posea mucho calor interior propio hará mejor en mantenerse lejos de la sociedad para no causar ni sufrir ninguna molestia.

2. [¡Mantén la distancia!]

|ALGUNOS VERSOS 692

Soy consciente de realizar un acto de autonegación al ofrecer al público unos versos que no pueden tener pretensión alguna de valor, ya por el simple hecho de que no se puede ser al mismo tiempo poeta y filósofo. Lo hago única y exclusivamente en favor de aquellos que, con el correr del tiempo, llegarán alguna vez a interesarse tan vivamente por mi filosofía que desearán tener algún conocimiento personal de su autor, cosa que entonces ya no podrán hacer. Dado que en la poesía, bajo la envoltura del metro y la rima, el hombre se atreve a mostrar su interior subjetivo con más libertad que en la prosa, y en general se comunica de una manera más puramente humana, más personal, y en todo caso totalmente distinta que en los filosofemas, acercándose así en cierta medida al lector, ofrezco a aquellos interesados del futuro el sacrificio de presentar aquí algunos ensayos poéticos, procedentes en su mayoría de mi juventud, en la esperanza de que sabrán agradecérmelo; a los demás les pido que lo consideren un asunto privado entre nosotros que aquí se hace público de forma casual. Publicar versos es en literatura lo que en sociedad cantar un solo: un acto de entrega personal, del que solo por las razones señaladas he sido capaz.

693 |Weimar, 1808

Soneto

La larga noche invernal no acabará nunca;
El Sol se detiene como si nunca fuera a llegar;
El tumulto de lechuzas grazna a porfía;
Las armas suenan en los quebradizos muros.

Y tumbas abiertas envían a sus espíritus:
Quieren, rodeándome, asustar mi alma,
Haciéndole creer que nunca se salvará; —
Pero yo no quiero dirigirles la mirada.

¡El día, el día quiero proclamar a gritos!
Noche y fantasmas huirán de él:
Anunciado ya por la estrella matutina.

Pronto se hará la luz, también en las profundidades:
El mundo se cubrirá de brillo y color,
Y un azul intenso teñirá la lejanía sin límite.

Rudolstadt, 1813

Las rocas en el valle de Schwarzburg

Un día de sol, cuando paseaba solitario por el valle de las boscosas
[montañas,
Puse mi atención en los dentados peñascos
Que grises se arrancan del barullo de los hijos del bosque.
Mira, a través del murmullo del espumoso arroyo del bosque,
[he oído
Como una poderosa roca saludaba así a las otras:
«Alegraos conmigo, hermanas, vosotras, las más antiguas hijas
[de la Creación,
Porque también hoy nos baña la luz del agradable Sol,
Tan cálido y propicio como cuando salió por vez primera,
Y, en la infancia del mundo, sobre nosotras, sobre nosotras
[brillaba.
Desde entonces, algunos de los inviernos que se extienden
[lentamente
Han puesto a nuestra piel un gorro de nieve y una barba de
[témpanos,

|Desde entonces, a muchas de nuestras poderosas hermanas 694
El enemigo común, el exuberante pueblo de las plantas,
—Efímeros hijos del tiempo pero que, ¡ay!, siempre se reproducen —
Las ha cubierto y enterrado en lo profundo y las ha privado para
[siempre
De esa agradable luz que ellas vieron *con* nosotras,
Miles y miles de años antes de que de la putrefacción surgiera aquel
[cultivo,
Que ya a nosotras, ¡oh!, hermanas suyas, nos amenaza con la ruina,
Amontonándose junto a nosotras tan firmemente desde todas
[partes, —
¡Oh, manteneos firmes, hermanas mías, y manteneos unidas con
[fuerza,
Elevad unidas vuestras cabezas hacia el Sol, para que os ilumine
[largo tiempo!».

Rayo de sol entre las nubes de la tempestad

¡Oh, cómo reposas tú en la tempestad, que todo inclina y
[destruye,
Firme, inquebrantable y callado, tú, rayo del sereno Sol!
Sonriente como tú, como tú dulce, como tú firme y en eterna
[claridad,
Reposa el sabio en la tempestad de la vida miserable y angustiosa.

Mañana en Harz

Cargado de vapores, negro de nubes,
Sombrío se veía todo Harz:
Y el mundo, que estaba turbio. —
Y entonces surgió la luz del Sol,
Y sonrió,
Y todo se volvió alegría y amor.

Se posó en la falda del monte,
Allí descansó tranquilo, descansó largo tiempo,
En hondo y dichoso deleite.
Luego ascendió a la cima del monte,
Y rodeó toda la cumbre:
¡Cómo ama el monte al Sol!

695 |Dresden, 1815

A la Madonna sixtina

Ella lo trae al mundo: y él contempla espantado
La caótica confusión de sus horrores,
La salvaje furia de su violencia,
La necedad nunca sanada de sus impulsos
El dolor nunca acallado de sus tormentos, —
Espantado: pero irradia sosiego y confianza
Y brillo triunfante sus ojos, al anunciar
La eterna certeza de la salvación.

1819

Versos desvergonzados
(compuestos en el viaje de Nápoles a Roma en abril de 1819. Mi obra principal había aparecido en noviembre de 1818)

De dolores largamente guardados y hondamente sentidos
Se elevó desde dentro de mi corazón.
Mucho tiempo me he esforzado por mantenerla:
Pero sé que al final lo he conseguido.
Haced, pues, los gestos que queráis
La vida de la obra no la haréis peligrar.
No podéis estorbarla ni jamás aniquilarla:
La posteridad me erigirá un monumento.

1820

A Kant[1]

Te seguí con la vista en tu cielo azul,
Allá, en el cielo azul, desapareció tu vuelo.

1. «El día que murió Kant era claro y despejado como pocos hay en nuestra tierra: solamente una pequeña y ligera nubecilla flotaba en el zénit del cielo azul. Se cuenta que un soldado había llamado la atención a los que estaban alrededor del Puente de la Herrería con estas palabras: "Mirad, esa es el alma de Kant volando hacia el cielo"» (C. F. Reusch, *Kant y sus contertulios*, p. 11).

Me quedé atrás, solo entre el gentío,
Como consuelo tu palabra, como consuelo tu libro. —
| Entonces intenté animar mi soledad 696
Con el sonido de tus palabras plenas de espíritu:
Son extraños a mí todos los que me rodean,
El mundo es yermo, y la vida, larga.

(Inconcluso)

Berlín, 1829

Enigma de Turandot

Un duende se ha enrolado a nuestro servicio,
Para asistirnos en nuestra mucha necesidad.
Todos habríamos muerto en la miseria
Si no estuviera a diario a nuestra disposición.

Mas hace falta estricta disciplina para gobernarlo
Y que siempre permanezca encadenado su poder;
No podemos perderlo de vista
Ni descuidarlo una sola hora.

Pues su estilo es astucia diabólica y perfidia:
Incuba la desgracia, trama la traición;
Acosa nuestra vida y felicidad,
Prepara despacio una cruel acción.

Si consigue romper las cadenas,
Y se libera de la coerción que largo tiempo lamentó,
Se apresura a vengarse de la esclavitud,
Y su furia es tan grande como su júbilo.

Entonces él es señor y nosotros sus esclavos:
Vano es en adelante cualquier intento,
De recobrar nuestros antiguos derechos:
La coerción ha acabado, el hechizo se ha roto.

Se ha desatado el furor salvaje del esclavo,
Ahora llena todo de muerte y de horror:
En breve tiempo, en pocas horas de horror
Devora a los señores y sus casas.

697 |1830

La piedra lidia
Una fábula

Sobre una piedra negra se había frotado oro;
Pero no quedó una raya amarilla:
«¡Esto no es oro auténtico!», exclamaron todos.
Y lo tiraron con los metales vulgares.

Se descubrió después que aquella piedra
Aun siendo negra, no era una piedra de toque.
Entonces fueron a buscar el oro para honrarlo:
Solo una piedra auténtica puede acreditar el auténtico oro.

1831

El jarrón de flores

«¡Mira qué pocos días, qué pocas horas florecemos!»,
Me gritó un espléndido ramo de flores de colores,
«Pero no nos espanta esa cercanía del tenebroso Horco:
Existimos en todo tiempo; vivimos eternamente, como tú».

Frankfurt del Main, 1837

En un ejemplar de la tragedia *Numancia*, de Cervantes, que gané en una subasta, el anterior propietario había escrito el soneto de A. W. von Schlegel que viene a continuación. Tras haber leído la tragedia, escribí al lado la octava que titulé «Voz de pecho», mientras que al primero lo llamé «Voz de cabeza».

Voz de cabeza

Ejércitos de Roma que, debilitados por la larga lucha,
Combatió Numancia, libre y osada.
Se acercaba la hora del fatal destino
Cuando Escipión volvía a formar el orden de los guerreros.

Rodeados de bastiones, desmayando, no sirven las armas
A los valientes; se consagran, en liga con la muerte,
Ellos, mujeres e hijos a un abismo de llamas,
Para arrebatar al triunfo su botín.

|Así triunfa, aun sucumbiendo, Hispania: 698
Orgullosos marchan sus héroes derramadores de sangre
Al tártaro, con digno coturno.

Llora aquel a quien no engendraron Libia ni Hyrkania:
Bien lloraron los últimos romanos
Aquí, junto a la urna de los últimos numantinos.

A. W. v. Schlegel

Voz de pecho

El suicidio de toda una ciudad
Cervantes aquí ha descrito.
Cuando todo se quiebra, solo nos queda
Volver a la fuente originaria de la naturaleza.

1845

Antiestrofa del epigrama veneciano n.º 73

No me puedo asombrar de que algunos calumnien a los perros:
Pues, por desgracia, el perro avergüenza al hombre demasiado
[a menudo.

1857

Fuerza de atracción

¿Quieres prodigar pensamientos e ingenio
Para atraer el afecto de los hombres?
Dales algo bueno de comer y beber:
Correrán en multitud a ti.

1856

Finale

Cansado estoy ahora, al final del camino,
La débil cabeza apenas puede llevar el laurel:
Pero miro contento lo que he hecho,
Siempre impertérrito por lo que otros digan.

ÍNDICE DE NOMBRES*

VOLUMEN I

* Se incluyen nombres de autores y personajes reales, así como de algunos personajes ficticios relevantes, obras clásicas y escritos filosóficos. El asterisco se refiere a citas o expresiones que se reproducen en el texto sin mencionar al autor. Las referencias a libros bíblicos se incluyen dentro de la voz «Biblia». Finalmente, debe tenerse en cuenta que la grafía empleada por Schopenhauer en los nombres propios no es siempre la correcta.

VOLUMEN II